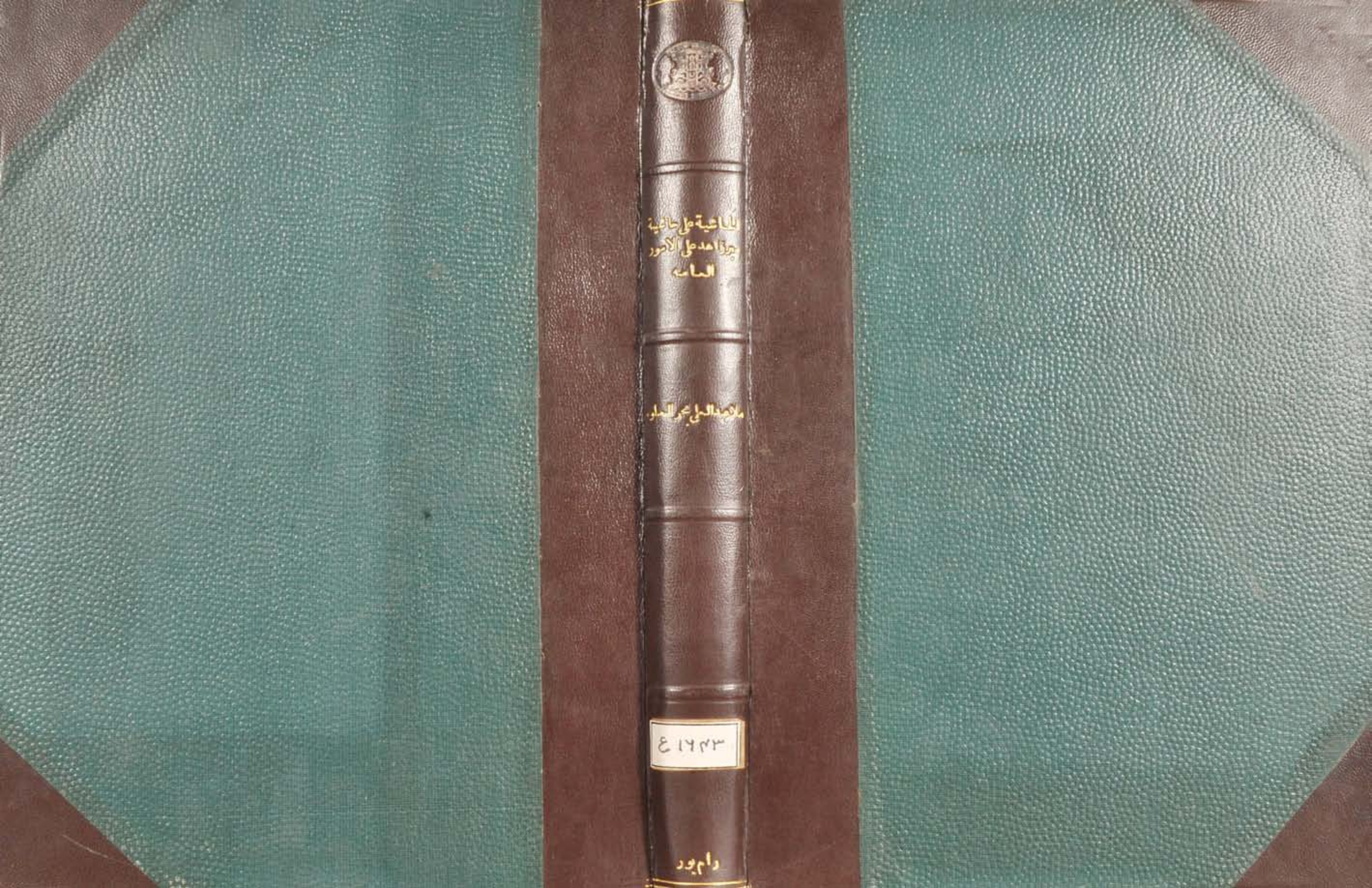

الحاشية على حاشية
ميرزاهد على الامور
العامه
ملا حمد الله محمد السندیلوی
ع ١٦٤٣
رام پور

حاشیه میرزاهد شرح مواقف العبد العلی
بحر العلوم قلمی

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

قال المص اي ما لا يخص اه اعلم انه قد وقع في تفسير الامور العامة عبارات مضطربة منها التفسير المذكور ويخرج منها الوجوب والعدم والحكي الكلي يسميهم اصحاب العلة بالفاعلية والعدم على ما هو المشهور كما التزم الشارح المحقق ان البحث عن هذه الامور استطرادية ومنها التفسير المذكور في الشرح وهذا التفسير يشمل الامور المذكورة فاذن لم يبق بين التعريفين تساويا وسيصرح المحشي في المرصد الخامس ان التعريف الثاني يشمل ومنها ما يشمل جميع الموجودات على الاطلاق او على التقابل وعندي ان لفظ المفهومات الواقعة في التعريف المذكور في الشرح اريد به الموجودات فهذا المعنى ذاك ومنها ما يشمل جميع الموجودات او اكثرها وفي بعض الكتب وقع بدل الموجودات لفظ المفهومات ولعل المراد بانه الاول وانت لا يذهب عليك ان هذا التعريف مما لا محصل له لان لفظ الاكثر يطلق على الزايد على النصف ولما لم يكن علم البشر حاصرا الانواع الموجودات فضلا عن اشخاصها فلا يعلم النصف والاكثر فلا يصح الحكم على مفهوم بانه شامل للاكثر من النصف وان اريد بالاكثر ما لا تحويه عدد عند العد فالامور الخاصة المتناولة للجواهر كلها المختصة بها يدخل في الامر العام لصدق انها شاملة لاكثر الموجودات اي غير المحصور تحت عدد معلوم وبعضهم قالوا المراد بالموجودات الاقسام الثلثة التي هي الجوهر والعرض والواجب فالمراد من الشامل للموجودات الشامل للاقسام الثلثة ومن الشامل للاكثر الشامل للاثنين منها فيرجع ان هذا التفسير الى الاول ومنها ما وقع في شرح حكمة العين ما يشمل المجرد والماديات وهذا التفسير اوفق لمذهب الفلاسفة حيث سموا البحث عن الماديات بالطبيعي وعن المفارقات المحضة بالثولوجيا والالهي بالمعنى الاخص وعما لو حل في المادة من دون حاجة بل يصح تجرده عنها في الوجود سموا بالفلسفة الاولى وبعض المهرة فسرها بالامور العامة ثم اعلم ان المراد بالموصول في التعريف الاول بل التعريفات كلها الاعراض الذاتية فان العرض الغريب لا يعد عارضا في العرف في اصل الرسم ان الامر العام العرض الذاتي الذي ما يشمل الثلثة المذكورات او الاثنين شمول الاعراض الذاتية فالامر العام ما يكون عرضا ذاتيا للثلثة او الاثنين فيخرج الصفات السبعة لانها والكيفيات من الاعراض الذاتية للواجب لكنها اعراض غريبة للجوهر لكونها عارضة له بواسطة امر اخص وهو الجوهر المجرد او الجوهر ذو النفس وكذا الكم المتصل واما الكم المنفصل فالظاهر انه داخل في الامور العامة ومبحوث فيها ايضا وان كان بعض مسائله في الامور الخاصة لبعض المناسبات ولا بأس بذكر بعض مسائل الفن في فن آخر لبعض المناسبات الا ترى ان الشيخ اورد بحث الدهر والسرمد تحت الزمان في الطبيعي فافهم وتثبت

قوله انت تعلم ان المتبادر منه لعل المراد بالمحمول المحمول بالطبع وبالموضوع الموضوع بالطبع فان من المفهومات ما حقها ان يكون محكوما بها فاذا وقعت محمولات لا يصير القضية على وفق الطبع والنظم الطبيعي وان عكست وجعل تلك المفهومات موضوعات صار النظم غير طبيعي كذا حقق الشيخ عند اثبات عدم العقيمة عن الشكل الثاني والثالث بالاول ولا يخفى ان المندرج تحت مفهوم لا يكون محمولا بالطبع بل موضوعا بخلاف المندرج فيه في اصل الرسم ان الامر العام ما يكون من احوال الثلثة او الاثنين اي يكون مندرجا فيها ولا يكون موضوعا اي مندرجا ووجه التبادر ان العرف لا يطلق فيه على المندرج انه حال مختص او مشترك فلا يقال لزيد انه حال للكاتب وللانسان انه حال للحيوان ولما كان ههنا توهم ان الشيخ اطلق في التعليقات لفظ العرض على الوجود فالوجود اذن عرض مندرج فيه فلا يصح قوله والوجود والامكان ويخرج من الامر العام بهذا التبادر دفع في الحاشية بقوله وما وقع في تعليقات الشيخ من اطلاق العرض فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع وسيجيء نقل كلام الشيخ وتحقيقه ان شاء الله تع ويمكن ان يقال المراد بالمحمول محمول العلم لا محمول القضية فالحاصل ان الامر العام محمول للعلم والواجب والجوهر والعرض موضوع اي يبحث عن اعراضه الذاتية وان لا يخفى

لا يخفى عليك ان انواع الموضوع موضوعات في العلم لا محمولات فيلزم منه ان لا يكون الامر العام نوعا مندرجا تحت تلك الاقسام بل يكون
انوالا فقط لكن يرده انه ان اريد نفي موضوعية العلم عن الامور العامة نفي الموضوعية عن فن الامور العامة فقط ان الامور العامة موضوعات
له كما سيجي وان اريد نفي الموضوعية للعلم الالهي الذي هذا الفن فن منه ففيه انه يلزم ح اشتراط نفي الموضوعية للعلم الالهي في الامر العام
فيلزم خروج الموجود الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم لما ذكرنا اندفع ما يورد ان نفي الموضوعية واثبات المحمولية لا يكاد يصح فان كل
موضوع يصير محمولا في العكس والعكس للقضية لازم وجه الاندفاع ان صح العكس يصير موضوع القضية محمولا لان ما هو موضوع بالطبع يصير
محمولا بالطبع فان رب قضية عن النظم الطبيعي بالعكس وكذا يندفع ما يورد ان التبادر لو سلم فانما يسلم تبادر ان ما يكون محمولا
على شيء ومساو له لا يصير موضوعا له لكن لا نخرج به الصفات السبعة فانها انما يدخل ونندرج في العرض ويصير موضوعة له ولبت موضوعة للواجب
والجوهر والعرض لانا قد بينا سابقا ان الاختصاص سلبا وثبوتا وكذا التساوي لا يتعدى الى مفهوم الامر هو المختص والمساوي خارجان
عنه عرفا فبينها الامر العام خارج عن الاقسام الثلثة من جهة التبادر العرفي وكذا يندفع ايضا ما قيل ان الامر العام عارض لافراد الاقسام
لان المسائل كليات فلا ينافي عروض مفهوم العرض لشيء ان يكون من الامر العام اذ لا باس في ان يعرض العرض لمفاهيم الصفات
ويكون صادقة على افراد الاقسام الثلثة وذلك لانا بينا ان نقل هذه العبارة في المقام تخاطبا لتبادر منها عدم اندراج الامر العام في
الاقسام الثلثة وعدم الموضوعية لا التنافي العقلي بين الموضوعية والمحمولية وبعضهم وافقنا في ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع
والموضوع بالطبع لكن قال الامر العام يجب ان يكون حالا ومحمولا بالطبع وهذا الحلول اما بالنسبة الى نفس
مفاهيم الاقسام الثلثة او بالنسبة الى الواقع عنوانا لها كما في المحصورات ولا يجوز الثاني لان افراد الاقسام
والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام عنوانات كذلك يصح جعل الامر العام عنوانا لها بل الاولى صارت
موضوعات بالطبع دون الثاني فيجب الاول والواقع كذلك لان مفهوم الاقسام الثلثة عرض لها الوجود
والعلية والوحدة وغيرها ولم يعرض مفهوماتها للامور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لمفهومات الاقسام
الثلثة فيكون محمولة عليها بالطبع فحاصل الكلام انه يجب في الامر العام كونه عوارض ومحمولا بالطبع على مفهومات
الاقسام ولكي كونه موضوعا والامور التي عدوها من الامر العام كذلك والصفات السبع والكم تقسيمه ليست
كذلك لان شيئا منها ليس عارضا لمفهومات الاقسام فيكون هذه الاشياء موضوعات بالطبع ومفهوم
العرض حالا فيها وهو محمولا بالطبع فيكون امورا عامة فدار اخراج الصفات وغيرها على ان هذه الاشياء
ليست عوارض لمفهومات الاقسام وعلى ان مفهوم العرض عارض لاقسامه غير ذاتي لها لا بجدان هذا
الاشياء اقسام العرض وانت لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال اما اولا فلان قوله كما يصح جعل الاقسام
عنوانات الخ ممنوع بل بعض المفهومات بطبيعتها يلائم جعلها محمولات الم تر كيف حقق الشيخ ان في
كبرى الثاني اذا عكست يمكن ان يصير ما هو محمول بالطبع وما هو موضوع بالطبع محمولا فلا يبقى القضية
على هيئة طبعية وكبرى الثاني محصورة بلا شك ففي المحصورة ايضا احد الطرفين موضوعا بالطبع اي عنوانا له
بالطبع موضوعا وما هو موضوع بالطبع محمولا فلا يبقى القضية على هيئة طبعية وكبرى الثاني محصورة
بلا شك ففي المحصورة ايضا احد الطرفين موضوعا بالطبع اي عنوان له بالطبع والطرف الاخر
محمول بالطبع واما ثانيا فلان قوله والواقع كذلك اه غير صحيح لان مفهوم العلة غير عارض لمفهوم الواجب

بحج

الموضوع

اي بالنسبة الى افرادها والمفهومات عنوان لها ... اله

فكيف

اذ هذا المفهوم الاضافي ليس علة لشيء وكذا مفهوم القدم لا يوصف وكذا مفهوم التقدم وكذا المعلولية والامكان غير عارضين
عند من يعتبر قيد الوجود الخارجي فيها كما يظهر من كلام المصنف واما ثالثا فلان كلامه ان المحمول بالطبع هو العارض والموضوع بالطبع
هو المعروض ولا يصير العارض معروضا ولا المعروض عارضا وفيه انه ان اراد بالعارض الخارج المحمول فهذه المقدمة صحيحة
لان الكاتب مثلا انه عارض للانسان اي خارج محمول لكن الانسان عارض له اي خارج محمول وان اراد بالعارض المحمول بالاشتقاق
فيختص تعريف الامور العامة بالمبادي ويخرج المشتقات قاطبة نحو العلة والمعلول الا ان يراد من العارض ما يكون مبدؤه قائما
به ومحمولا بالاشتقاق لكن فهم هذا من المحمول بالطبع بعيد جدا فتأمل **قوله** وما اشتهر ان الكثرة الخ اشارة الى اشكال وجواب
تقرير الاشكال الكثرة نفس الكم المنفصل بناء على نفي الجزء الصوري والكم المنفصل عرض فالكثرة عرض مع انه من الامور
العامة وتقرير الجواب ان الكم المنفصل على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن نفس الكثرة
بل عن الوحدات الموصوفة للهيئة الوحدانية فالعدد حقيقة واحدة مندرجة تحت الكم واما الكثرة فهي عبارة عن الوحدات
الصرفة من دون اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فالكثرة ليست موجودا واحدا بل هي موجودات فلا يندرج
تحت شيء من المقولات فلا يكون جوهرا ولا عرضا فافهم ولا يتوهم مثل ما يتوهم ان عروض الهيئة اي دخله في اندراجه
تحت المقولة فان الذاتيات لا يختلف صدقها بعروض عارض وكذا لا يتوهم مثل ما قيل الكثرة والعدد متحدان بالذات
والتغاير انما هو بالاعتبار فلو كان العدد كما كان الكثرة ايضا كذلك لان الملازمة ممنوعة الا ترى ان الماهية بشرط لا اي المجردة
ومن حيث هي اي المطلقة متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار مع ان الاولى من الممكنات في نفس الامر داخلة تحت مقولة والاولى
من المحالات غير داخلة تحت مقولة اصلا وكذا ههنا الكثرة المحضة ليس لها وحدة ولا حقيقة محصلة واحدة حتى يندرج تحت مقولة فتدبر لكن يبقى
لابطال كمية العدد دليل ثان وهو انه لو كان العدد كما فله فصل لان ما لا فصل له لا جنس له فله حد مؤلف من جنس وفصل والوحدات
ايضا كافية في تقومه فمجموع الوحدات حد آخر مركب من الاجزاء الخارجية الغير المحمولة فهذان الحدان اما متحدان بالذات وذا لا يصح
لان الوحدات الكائنة بحذاء الجنس فان الجزء المحاذي للفصل والكائن بحذاء الفصل فان الجزء المحاذي للجنس واما
متغايران بالذات فالحقيقة الواحدة حدان بل حقيقتان بعضها فاذن ليس له جنس فلا يندرج تحت الكم المقولة وههنا كلام
آخر هو ان الوحدة اما كيفية او امر سلبي غير داخل تحت شيء من المقولات فالعدد اما مجموع الكيفيات او مجموع السلبيات
فمن اين الكمية وخصوصا من مذهبهم ان ما هو داخل تحت مقولة لا يتقوم بمقولة اخرى وقد حاكم البعض بانه ان دخل فيه الجزء الصوري
يتقوم حقيقة الكمية والا فلا يكون كما وهذا ليس بشيء لان دخول الجزء الصوري لا يدفع الايراد المذكور لان مجموع السلبيات والهيئة
سلبي ومجموع الكيفيات والهيئة كيف لا يصير كما بالذات واعترض على هذه المحاكمة بعض الاعاظم في حواشيه على شرح العقائد
الجلالية بان الجنس بازاء الجزء المادي والجزء المادي ههنا الوحدات وهي ليست قابلة لاخذ الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي بحذاء
الفصل لا ينفع في اخذ الجنس كيف وقد تقرر عندهم ان المادة لا بشرط شيء هو الجنس والجنس المأخوذ بشرط لا المادة فالجنس والمادة
متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة من مقولة والجنس من مقولة اخرى بل نفس مقولة اخرى فتدبر **قوله** وبهذا اندفع ان
التوقف الخ حاصل الايراد ان التوقف منقوض بالصفات السبعة لشموله للجوهر والواجب وبالكم فيشمولها للجوهر والعرض اما شمول
المنفصل فظاهر واما شمول المتصل فعند القائلين به بناء على صحة قيام العرض بالعرض كما هو الحق فتأمل فيه **قال** في الحاشية قد يجاب عنه
بان الامر العام تحت ان يخص كل فرد من الثلاثة او الاثنين وهذه الامور ليست كذلك وستعرف ان هذا الجواب ليس بصواب انتهى ولو رجوا

لو را الى

اي الحوزة

الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الخ

جواب المحشي ان هذه المذكورات يخرج بما من التبادر فان هذه الامور مندرجة تحت العرض وموضوعات
له اعلم ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الصفات السبعة مطلقا مندرجة تحت العرض والظاهر ان الامر
ليس كذلك لان صفات الباري جل شانه وعظم سلطانه قديمة عند عامة المتكلمين والجوهر والعرض من
اقسامها حادث عندهم والقديم لا يكون جوهرا ولا عرضا البتة عندهم سواء كانت هذه المطلقة ذاتية لما تحتها
او عرضية وكيف يجوز عاقل ان المطلق داخل في احد القسمين خارج عنهما بحيث لا يصدق على شيء منهما (والخارج)
ولو صدق عرضيا واما عند اهل التحقيق من المتاخرين القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شبهة في
ان المطلق الشامل للصفات القديمة والحادثة لا يصح اندراجه تحت العرض والا لزم اندراج الذات
تحته العياذ بالله وما قيل ان القوم قسموا العرض الى المقولات ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيرها
ثم الكيفية النفسانية الى الحيوة والعلم والارادة وغيرها ثم عرفوا كل واحد منها ثم اوردوا النقوض بخروج الصفات
القديمة عن بعض التعريفات وبخروج الحادثة عن البعض الآخر فعلم منه ان الحيوة المشتركة والعلم المشترك مثلا
فهي قسم من الكيفية النفسانية التي هي قسم من الكيف فيكون الحيوة والعلم المشترك كيفا فيكون عرضا والا لم يثبتوا احكاما مختلفة ومشتركة
فعلم ان مرادهم القدر المشترك ففيه انهم تسامحوا في جعل مطلق الكيفية [illegible] في التسمية بل قسم الكيف انما هو الكيفية النفسانية الحادثة (النفسانية قسم من الكيف)
والتعريف ليس الا للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد وهذا لا يوجب كون المطلق عرضا فتعريف المطلق والبحث
عن المطلق المشترك بين الحادث والقديم لا يوجب كونه داخلا تحت العرض لا سيما عند من يزعم ان البحث
عن المطلق انما هو على سبيل المبدئية لا على انها من المسائل والدليل الاول على انهم تسامحوا في تقسيمهم الكيف اما مطلق النفسانية
او تقسيمها الى مطلق الحيوة وغيرها تنصيصهم في مواضع غير عديدة بان الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرضية لها
وفي بحث تنزيهات المبدء الاعلى تنزيهون جناب الباري من ان يقوم به العرض حتى على قوم شاقي مسائل العقائد
الدينية فثبت ولا يحيط ثم اعلم ان الذي يظهر من كلام القوم ان الامور الانتزاعية ليست اعراضا ولا جواهر وعند
المحشي هي اعراض فالفرق بين الامور العامة والعرض الانتزاعي والاضافية والانتزاعية بحكم فعندهم الاخر ان ايضا خارجا
عن العرض وعند المحشي ينبغي ان يدخل الامور العامة وان كان ينكره فيما بعد وسنتكلم عليه فانتظر مقتنا **قوله** وقد يجاب
عنه بان كونهما من الامور العامة الخ حاصله التزام ان الصفات السبعة والكم بقسميه من الامور العامة فلا نقض
بدخولها وانما لم يبحث في فن الامور العامة لانه لم يتعلق به الغرض العلمي على وجه العموم وكونهما من الامور العامة لا يقتضي
ان يبحث عنهما فيها بل البحث في الفن موقوف على تعلق غرض الفن بها ولو اقتصر في الجواب على ان كل مسئلة من
فن لا يجب ان يورد في ذلك الفن بل غاية صحة ايرادها فيه بل كيف وقد يكون يذكر بعض مسائل الفن لبعض
المناسبات في فن آخر الا ترى ان الشيخ اورد كثيرا من مسائل الالهي في الطبيعي كمسئلة الدهر والسرمد والزمان لم يتوجه
اليه القيل والقال حتى يحتاج الى التكلفات البارده فافهم **قوله** وتحقيقه ان في الامور العامة اه اعلم ان المحقق
الدواني رحمه الله تعالى بعد ما اجاب بهذا الجواب قال لكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به عن (البحث)
الصفات السبع على وجه العموم نظر وانت قد علمت ان محصل الجواب [illegible] الاولى ان يدفع
هذا النظر لا اصل الجواب وحاصل مقاله على التزام كونهما من الامور العامة وعدم وجوب ايراد كل مسئلة من

من فن فيه وحدث عدم تعلق الغرض العلمي على وجه العموم انما كان مبنيا بالنكتة عدم ايراد هذه المسائل في هذه المسائل
الفن فلا يضر هذا النظر لاصل الجواب فافهم والمحشي اراد ان يدفع هذا النظر وحاصل مقاله ان وجه العموم له
معنيان الاول شموله لكل قسم او الاثنين منهما ووجوده فيه الثاني حيثيته نفسهما من دون التخصيص بقسم خاص
وفي فن الامور العامة انما يبحث عن الاحوال الشاملة على وجه العموم بالمعنى الاول والمتحقق في الصفات السبعة
والكم بتقسيمه وجه العموم بالمعنى الثاني فعلى هذا يحصل الجواب ان كونهما من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنهما مطلقا
في فنهما بل انما يبحث فيهما من حيثية شمولهما للاقسام وملاحظتها عند البحث واما ما لم يلاحظ فيه حيثية الشمول
بل يبحث عنه اما على وجه الاختصاص بقسم او يبحث عن انفسهما من دون ان يخصص بقسم لا بملاحظة العموم بل بحيثية اخرى كما لا يبحث
عن الكم في الاعراض لكونه قسما منه او عن الصفات لكونها كيفيات مخصوصة فلا يورد في الامور العامة بل في الامور
الخاصة وعلى هذا الايراد وانه اذا اعتبر ملاحظة الشمول في الامور العامة فيجب ملاحظة الاختصاص بقسم في الامور
الخاصة فيجب ان لا يورد هذه الابحاث بوجه العموم بالنحو الثاني لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة لانه
اعتبر ملاحظة الشمول بالنحو الاول في الامور العامة انما يقتضي عدم اعتباره مع هذا الوجه في الامور الخاصة لا اعتبار اختصاصه بقسم
فلا يظهر لهذه الملازمة وجه ثم ما ذكره المحشي لا يروق نواظر اولي البصائر فان كلما يجعل محمولا للوجود في المسائل يجعل مثله محمولا
للصفات في مسائلها كالبديهية والاشتراك او الزيادة في الممكن والعينية في الواجب او الزيادة فيهما والانقسام وغيرها فما وجه
ايراد مسائل الوجود في فن الامور العامة وتعلق الغرض بها على وجه العموم بالمعنى الاول دون مسائل الصفات ومع لا يظهر له
وجه الا التحكم خصوصا من مذهبهم ان حيثيات الموضوع انما هي في نظر الباحث لقصد البحث او تعليلا وتقرير البحث او تعليله دون مسائل
الصفات انما يقصد برعاية الحيثية في البرهان بان اقيم ثبت ذلك الحيثية ومن جهة ترتب الغاية من الفن على بعض الابحاث دون بعض او
نحو ذلك ولا يظهر هنا الفارق في شيء مما ذكر فلم يبق في ايراد ابحاث حينئذ ايراد بعض المباحث دون البعض غير التحكم لان ملاحظة حيثية الشمول
ممكنة في الصورتين وترتب الغاية التي هي الاعانة على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته متحقق بالبحث على العموم بهذا الوجه الخاص بل ترتبه على البحث على
هذا الوجه اظهر من ترتبه على البحث عنهما انفسهما لكونهما من اقسام الاعراض كما لا يخفى على ذي فطانة ثم قيل هنا ان البحث عن الصفات
على وجه العموم بالمعنيين لم يوجد اصلا فانه انما يبحث في الاعراض عنها من جهة كونها عارضة للجوهر بل عن خصوص القسم العارض له لانه انما
يبحث عن الصفات النفسانية وليست صفة النفس الا القسم الخاص العارض لذوات الانفس وفي الالهيات انما يبحث عن القسم الواقع
صفة للواجب جل مجده ووسع رحمته فلا يتوجه النظر حتى يتكلف للجواب وهذا الكلام انما صدر عن القائل عن غفلة عظيمة فان مسائل
الصفات المذكورة في مباحث الكيفيات من الاعراض انما يبحث فيها احوالها العامة بل بعض الاحوال المورودة هناك لا يصح ثبوته
لخصوص القسم العارض للحادث ومن له دربة فيما ذكرنا فليطالع تلك المباحث ولعل هذا القائل انما وقع فيما وقع لما راى المحقق
الدواني اورد على هذا الجواب بان الكم بتقسيمه يبحث عنه في الاعراض على وجه العموم فاجاب بان البحث هناك على سبيل المبدئية
فان معظم الحاجة عن البحث عنه على هذا الوجه قد اندفعت بالبحث عن الكثرة ولم يبق الا شيء قليل من ذلك فذكر هناك على وجه
المبدئية لئلا ينتشر البحث فحسب القائل ان هذا المحقق لما اورد في الكم واجاب دون الصفات علم ان البحث لم يوجد بهذا الوجه
اي على وجه العموم فيهما والا لما كان لافراد الكم بالايراد والاجابة وجه بهذا الوجه ولعل هذا من سوء فهم القائل فان المحقق
الدواني اولا اشار الى ورود النظر على الصفات السبعة ولما راى قوة النظر بكون مباحثها العامة المورودة في مباحث الاعراض كثيرة

اي العموم في نفسهما
لا من حيث الشمول

بقصد الاجابة عنه واذا الكل
بذكر الايراد والاجابة عنه لم

كثيرة وتلك المباحث مثل مباحث الوجود والوحدة وعوى عدم تعلق الغرض بها بالذات بل على سبيل المبدئية لا يخلو عن كدر لم يقصد
فيند برتد براصاد فاعلم ان المحقق الدواني قد قرر الكلام بوجه آخر هو ان الامور العامة هي المشتقات فالامر العام المتكلم دون الكم و
المبحوث في الاعراض الكم دون المتكلم ولعله لم يذكر الصفات اتكالا على المقايسة وهذا المحقق معترض على اخراج المبادي عن الامور
العامة وجعل التحقيق فيه ان المتقدمين قوله اليس من المستبين ان للمبادي احكاما مطلوبة فان اراد الباحث التي عنها واقامة
البرهان عليها من دون ارجاعها الى المشتقات في اي فن يبحث لانها قد خرج عن هذا الفن وليست واحدة والاجواهر بالضرورة
وهذا المحقق قد اخرجها عن الاعراض لكونها انتزاعية والتزام عدم جواز البحث عن بعض الواقعيات في فنون الكلام والحكمة بعيد محض
والتزام من دون لزوم قدير قوله واعلم انه لو جعل التعريف لفظيا لم تحقيقه انهم لما قرروا المباحث في علم الكلام ووضعوا الابواب
فوضعوا ابوابا في المقصود ومما يتعلق بذوات المبدأ وصفاته والثواب والمعاد وما يلتحق به كالامامة ووضعوا ابوابا فيما له
دخل في المقصود فوضعوا ابواب الجوهر والعرض فبقي الامور التي هي غير داخلة في تلك الابواب وقد تعلق الغرض العلمي بها فوضعوا
لها اسم الامور العامة ووضعوا لها بابا على حدة وهذه الامور كانت معلومة غير محتاج الى التعريف لكن لما كان هذا الاسم موضوعا
في عرف الفلاسفة لاحوال الجسم الشاملة لقسميه من الفلك والعنصر ايضا فاذا اطلق هذا الاسم اشتبه المراد فعبر وا التفسير لفظيا بما لا يختص
بواحد من اقسام الموجود لتحصل الامتياز من الامور العامة المبحوث عنها في الطبيعيات وح لا يرد ان توقف الموضوع في صدر
الفن انما يكون ليتميز الموضوع عما عداه واذا اورد الاعم لا يحصل الغرض وما قيل ان المقصد الامتياز عن بعض الامور الخاصة
دون جميع ما عداه وهو ما يعتبر فيه الخصوص لا يدفع هذا الورود فافهم قال اي حسنه جوزوا التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه
بالاخص دون العكس اقول اعلم ان هذا النقل لم يوجد من ثقات فن المنطق بل الذي يظهر من كلامهم عدم اشتراط التعريف
اللفظي بشيء مما اشترط به التعريف الحقيقي من الطرد والعكس فهذا الاطلاق يفيد انه يجوز بالاخص والاعم كليهما ثم ما ذكر من الوجه
ايضا لا يتم فانه عنده ليس المعرف الا آلة الالتفات فكما يصلح الاعم للالتفات به كذلك يصلح الاخص له واما على راي القوم من كون المعرف
علة معدة لحصول المعرف فالامر ظاهر اذ على ما ظهر من الغرض من التعريف اللفظي احضار صورة المعرف ومن البين ان حصول بعض
افراد الشيء قد يعد الذهن لملاحظة الشيء فيجوز بالاخص كما يجوز بالاعم وقد استدل على عدم الجواز بالاخص بكونه اخفى من الاعم ووجه
ان الخفاء غير مانع من اللفظي ايضا فان حصول الاخص قد يعد بحضور الاعم لكون اللفظ الموضوع بازائه اظهر من اللفظ الموضوع ٢ دلالة
بازاء الاجلي لعارض الاشتراك دلالته ونحوه قوله فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق الخ قيل لم يدع الشارح المحقق
ان الوحدة عارضة لكل فرد من افراد الثلثة بل انما ادعى شمولها لكل موجود والذي يظهر من كلام المحشي انه لا يجب
الشمول للافراد المعدومة فلم يثبت التجرح وانت لا يذهب عليك ان مقصود المحشي ان الامور العامة
لا يجب شمولها لكل فرد من افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي الشمول للبعض فاثبات شموله للافراد الموجودة كلها ١ الموجود لم
تبرع لكن عدم الشمول يثبت بان الافراد كلها في الفردية سواسية فلو وجب الشمول لوجب للجميع والتالي
باطل بخروج الامكان نعم يبقى الكلام في الدليل كما ستسمع قوله او ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع قد نقل هيهنا حاشيتين
الاولى قوله بيان ذلك ان كلا من الواجب والجوهر والعرض بعض افراده ممتنع كشريك الباري والجوهر الذي
وجوده في موضوع والعرض الذي وجوده لا في موضوع وكذا في كل كلي فرض خلوه عما يلزم المهية وباقي كلام المحشي
سينقل ان شاء الله تعالى وانت لا يذهب عليك انه قد حقق الشارح المحقق بان افراد الكلي ما يصدق الكلي عليه

نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن البين ان شريك البارى عز وجل لا يصدق عليه الواجب فى نفس الامر ولا الجوهر على الجوهر الموجود
فى الموضوع ولا العرض على العرض الموجود لا فى الموضوع وكذا لا يصدق كلا او بلا على ما يخلو عن لازم الماهية فالامور المذكورة
ليست افراد الواحد من الثلثة فعدم صدق الامكان عليها غير ضار ومنع شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة
فانما يدعى شمولها لما هو افرادها حقيقة وفى نفس الامر وهذا ظاهر ومن ههنا ظهر فساد قوله وتخصيص الافراد بالموجود تكلف فانه
لا تخصيص ههنا ثم مع قطع النظر عما ذكر التخصيص بالافراد الموجودة ضرورى لان المصنف لم يعرف الامور العامة بما لا يختص
بواحد من الواجب والجوهر والعرض بل قال بما لا يختص بواحد من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض
ولا يشك ان الجوهر المعدوم والعرض المعدوم وكذا قسيمها المعدوم ليست من اقسام الموجود وكذا العرض الشامل للموجود والمعدوم
ونظائرهما ليست من اقسام الموجود فكان عبارة المتن نص على ان الامور العامة ما لا يختص بالواجب الموجود وبالجوهر الموجود
وبالعرض الموجود وح لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول للافراد الموجودة للعرض والجوهر فافهم واورد عليه
بوجه آخر هو ان التخصيص بالافراد الموجودة فى صدق الكلى على الافراد والامكان تكلف ونحن بعد تسليم عليه لكن تخصيص افراد الذى
فى صدق الامور العامة بالموجودة ليست بتكلف فان الامور العامة اعراض ذاتية للموجود المطلق الذى هو موضوع الفن
وشمول العرض الذاتى انما يعتبر لافراد الموضوع بل لا يصح ان يكون اشمل منه ولعله اراد بالفن فن هو موضوع الفن
الالهى الذى فن الامور العامة نوع منه وان اراد به فن الكلام فهو مبنى على مذهب البعض والا فالمصنف
ذهب الى ان موضوع الكلام المفهوم وهو الظ لان المتكلم انما يبحث عن الامور العقلية من المبدء وصفاته واعراضها
لما ينفع فى الامور الدينية والكلام نفعا بعيدا والنفع كما يكون بمعرفة احوال الموجودات كذلك يكون بمعرفة احوال ع اللتى سو
المعدومات كثبوت المعدوم وعدمه وصحة عوده وامتناعه وغير ذلك ثم فيه شئ فان غاية ما يسلم انه فى مطلق العرض
الذاتى يعتبر الشمول لافراد الموضوع ولا يلزم منه اعتبار شموله لها فقط بل تجوز شموله لها ولغيرها ولا من اعتبار شمول
خصوص الامور العامة اعتبار شمولها لافراد الموجود فقط بل يجوز ان يعتبر خصوص بعض الاعراض الذاتية العموم لافراد
الموضوع ولافراد غيره لا لاجل كونها اعراضا ذاتية بل لامر آخر عرضى واما قوله بل لا يصح ان يكون اشمل فهو مبنى على ما اشتهر
فى افواه بعض الناس ان العرض الذاتى لا يكون مساويا لما هو عرض ذاتى له وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذهب اليه المحشى البه
كما بين فى موضعه فافهم وقال فى الحاشية الاخرى والظ لك ان تقول التوقف لكان على راى المتكلمين يلزم على ذلك
التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها عندهم ليست
موجودة وان كان على راى الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجى منها لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم
ليست موجودة فى الخارج لما حررناه وتخصيص الجوهر والعرض بالموجود منهما لا يلتفت اليه وبالجملة القول بانه يجب فى الامور العامة تحققه فى
كل فرد من الثلثة او الامكان قول خال عن التحصيل انتهى عدم شمول الوجود للكم المتصل غير ضار لان الكم المتصل عند المتكلمين من المستحيلات
فليس هو فرد العرض الثابت لان العرض لا يصدق عليه فى نفس الامر لا بالفعل ولا بالامكان فالاولى ان يقتصر على الكم المنفصل والاعراض
النسبية فانها امور واقعية لو كانت من افراد كل لكانت افرادا واقعية ولصدق الكلى عليها فى نفس الامر فاخراج هذه الافراد
بعد فرض صدق العرض عليها تكلف بين لكن فى ايراده نظر اما اولا فلان هذا الكلام انما تم لو كان العدد والاعراض النسبية عندهم
اعراضا لكنه انهم لا يعدون الامور الاعتبارية من الاعراض واما ثانيا فلانه مبنى على كون الوجود فيه من الامور العامة فيجوز ان يكون

يكون للوجود المعدود من الامور العامة الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبغيره والبحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه ولعل الناجدان بل الوجود
بنفسه والوجود بغيره كلاهما من الامور العامة ثم خصوص الوجود بغيره انما يبحث عنه حيث يبحث لانه من انواعه فافهم ثم اعلم ان الترديد
الذي وقع منه بين مذهب المتكلمين والفلاسفة يدل على ان تعريف الامور العامة بهذا الوجه مسلم عند الكل وقد عرفت انه غير مناسب
لمذهبهم الا ان الثقات لم ينقلوا خلافا في الاصطلاح والله اعلم بحال عبادة قال الشبهة الاولى واستدل المحقق الدواني على ذلك بانهم
جعلوا العلة مما يشترك فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجواهر والعرض بين لانها لو وجدت في الجميع لكان كل واحد من
الافراد معلولا لعلة وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وينتقل الكلام
اليه ويلزم منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانت تعلم ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي بمعنى
لا تقف عند حد حتى يمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى واعلم ان الاستدلال بهذا الوجه
نقل عن المحقق الدواني في حاشية الحواشي القديمة واما في الحواشي القديمة فقد قال شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض
غير بين وانما قال على مذهب المتكلمين اما لان الكلام في تعريف المتكلمين او لانه لا يلزم التسلسل في المجتمعات فلا خلف عند الفلاسفة ومنه
ايراد الخيالي ان الكلام في مطلق العلة واورد عليه بوجوه اخرى منها ان لكل مجموع كل اثنين او ثلثة امر موجود بوجود جملة اجزائه
ولكل واحد من الاحاد جزء وعلة فتعين شمول العلية للكل واما المجموع فلما كان هيئته اعتبارية ووحدته لمحض الاجتماع لم يدخل تحت واحد من الجوهر
والعرض فانهما من اقسام الموجود الواحد ومنها امر [illegible] فرد من الجوهر او العرض علة لفرد والفرد المعلول علة لعلة
من جهة اخرى فيكون الافراد متناهية ودفع بان هذه العلية والمعلولية حقيقة ترجع الى الخارج واما نفس الفرد المعلول لا يمكن ان
يكون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمة بالعلة او غيرها فيجر الكلام اليه واما ما قيل لم لا يجوز ان يكون شيء علة
لشيء بحسب المادة ومعلولا بحسب الشخصية كما في الهيولى والصورة ففيه ان هذا الشخص اما فرد للجوهر او العرض وكل منهما علة على هذا
التقدير ثم ان المحقق الدواني استدل ايضا على عدم وجوب الشمول للجميع بالكثرة فانها لا تصدق على الجوهر والعرض
الواحد او الجوهر الفرد الواحد المجرد لكان اولى وتعقب عليه معاصره بان الكلام في مطلق الكثرة والجوهر المجرد
كثير بالمحمول وبان كون العلة المادية والصورية من الامور العامة ممنوع والبحث عنهما فيها لا يقتضي كونهما منها اذ البحث
عنهما لكونهما من انواع الامور العامة فاجاب المحقق الدواني عن الاول بان الكثرة بالموضوع او المحمول راجع الى كثرة
الموضوع او المحمول وينسب اليه بالعرض فان الجوهر المجرد الواحد لا يتكثر في نفسه بسبب تكثر المحمول بل انما يتكثر موضوعه
او محموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المتاخرين والمعتبر في الامور العامة الشمول والاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض
انتهى وهذا مما لا خفاء فيه فانه لو كان مرادهم اعم لما خصوا شمول الكثرة بالجوهر والعرض فان الكثرة بالمحمول مما يصدق على
الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمولة وعن الثاني بان الامور العامة باب من ابواب اصل الفن ولا يجوز البحث
في باب عن انواع ما وضع الباب له وبلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب الممل وخلاصته بعد حذف الزوائد ان لو جاز
ايراد الانواع لزم اختلاط مسائل الابواب ويفوت الغرض من التبويب ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان والانسان
في فصل النبات ولجاز ايراد المفردات في فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط وانت لا يذهب عليك انه انما يلزم الاختلاط وفوت
الغرض لو بحث عن الانواع التي لا توجد فيها الجهة التي بوب لاجلها كما في فصل النبات فانه عقد لبيان الاحوال العارضة من
حيث النباتية فلو فرض البحث عن الانسان وانثبت الاحوال العارضة لجهة الادراكات لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات

من الطبيعي فان هذا الباب انما عقد للاحوال العارضة من جهة الكلية فلو جوز البحث عن المجردات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية حيثية
التبويب كما في هذا الباب اذ قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها التي البحث عن الامور الخارجة عنها وعقد لذلك ابواب الامور العامة
فيبحث عن انواعها هناك ولا يلزم الاختلاط قطعا فتامل والدليل الاجمالي عن الشعب على عدم اشتراط شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة ان
او الاثنين عدهم الكلية والجزئية من الامور العامة مع عدم شمولها لجميع الجواهر والاعراض فافهم **قوله** وذلك لان الوجود المطلق
يورد انه لا فائدة في تقييد انه قوله عند القائل فانه عند من يقول بعينية الوجود له سبحانه ثبت هو ذاته التي عين الوجود وكذا التشخص
هو نفس ذاته فاجاب بان المتبادر لفظا غالبا على الامر المعقول الذي يحصل في العقل مع قطع النظر عن الوجود والتشخص تعالى عما يرفع الابهام
والمتبادر بهذا المعنى وكذا التشخص لا يتصور عروضه للواجب جل مجده الا اذا كان الوجود والتشخص متغايرين للذات وهو ظاهر
جدا **قوله** اي سلب الوجود المطلق يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منه اصلا **قوله** فهما ليس من الامور العامة هذا ظاهر
جدا واما قال المحقق الدواني نقلا عن السيد المحقق قدس سره انه يصدق الحكم بالمعدوم المطلق نظرا الى اعتبار بعض القيود فالظاهر
ما ذكرنا فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا يصدق على شيء اصلا وان امكن صدقه بعد اعتبار القيود واخراجه عن حيز
كونه عدما مطلقا ولمنا وان نناقش انه لا يجوز المعنى كون مفهوم الشريك فردا للواجب العياذ بالله والجوهر الموجود في الموضوع
والعرض الموجود لا في الموضوع من افراد الجوهر والعرض فقد صدق المعدوم المطلق على بعض افراد الثلثة فيصير امرا عاما اذ
لا يجب الشمول لجميع الا ان يقال لابد في الامر العام من الشمول للافراد الموجودة من الاقسام الثلثة ولا ينافيه ما سبق فان الذي قال
فيما سبق لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب للافراد المعدومة ولا يلزم منه كفاية الشمول للافراد المعدومة فقط ولو ورد انه يصح
ان الامور العامة اعراض ذاتية للموجود والحق ما سلف ان الماهيات المذكورات ليست من افراد الواجب والجوهر والعرض
فتامل **قوله** الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت كذا قال المحقق الدواني وهذا الجواب منه فان العدم المطلق رافع لجميع انحاء الوجود
فمصداقه لا شيء محض لا ان هناك شيء يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق لا يمكن ثبوته لشيء اصلا نعم يمكن ان يسلب
الوجود مطلقا بجميع انحائه عن الممكنات طرا جواهر كانت او اعراضا ويعبر عن هذا السلب بما صورته صورة الايجاب والمعنى هذا السلب
ومن البين ان الامور العامة من الاحوال لا من جنس السلوب البسيطة ولا من جنس مصداقها بتمامه فتدبر وقد يقال ان العدم المطلق
ليس من الامور العامة ومع هذا لا يكون البحث عنه تطفلا لانه نوع من مطلق العدم وفيه تامل لانه ان اريد انه نوع من العدم الثابت
فقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد انه نوع من العدم الذي هو السلب البسيط للوجود ورفع ونقيض له فمسلم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى
من الامور العامة محل تامل كما سينكشف لك ان شاء الله تعالى **قوله** والحاصل ان المراد بالعدم مطلق العدم اي حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما
من الوجود بان يرتفع الذات عن صفحة الواقع بحسب الظرف الذي اخذ الوجود بحسبه وهذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود في ظرف اخر
غير ظرف العدم فاذا اعتبر هذا السلب والارتفاع ثابتا له فهو من احوال الموجود ولكنه ليس بهذا الاعتبار نقيضا للوجود المطلق ولا للنحو
الخاص منه لانه سلب ثبوتي يجوز ارتفاعهما عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب ولم يعتبر ثبوته لشيء بل على انه سلب
بسيط او حكم عنه بالسلب البسيط فليس من احوال الموجود فلا تدخل في الامور العامة لانها من الاحوال الثابتة واذا عرفت هذا فنقول ان
دريت ان مراد المحقق قدس سره من العدم هذا النحو من سلب الوجود وهو خارج عن الامور العامة ولا هو نوع منها لكن يكون البحث
عنه تطفلا فافهم ولا تغفل **قوله** المتبادر مما اخص ان يخص بالمقسم اه اقول اعلم ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مختص بالمقسم او
ما هو عدم مطلقا لا يمكن ان يثبت لشيء في ذلك الظرف اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يؤخذ ثابتا فهو ليس من الاحوال

حاصل الايراد ان معنى
المبتدا ما به الشيء هو هو
وهذا المعنى يوجد على تقدير
الغيرية لان الوجود هو الذي
به الواجب هو هو وكذا
معنى التشخص ما يمنع الشركة
عما عدا [illegible] في
عين التشخص [illegible]
ما اجاب عن السؤال بجانبه
توجد في الواجب لان المعقول
في [illegible] ما هو منحصر في الجنس
والنوع والحد التام و
الواجب منزه عنها ١٢

الاحوال وغير داخل في الامور العامة سواء لوحظ هذا التبادر او لا **قوله** لكن يخرج في الامكان لعلك تقول الامكان سلب الضرورة عن الطرفين
سلبا بسيطا فمع هذا ليس من الاحوال العارضة لشيء والامور العامة من الاحوال فكيف يصح عده من الامور العامة حتى يرد نقضا بخروجه وان
اعتبر محمولا ايجابيا فهو من الامور العامة لكن لا بد من وجود المثبت له في هو من الاحوال المختصة بالموجود فكيف يرد نقضا فنقول الامكان ان
اعتبر جهة القضية فهو معنى رابطي غير مستقل على انه تبعته الطرفين قيد لنسبة ملحوظة كذلك في الامر العام الوجود الثابت بالامكان حقيقة
وهو من الاحوال قطعا وحكمهم على الامكان بكونه من الممكنة الامر العام مسامحة في هذا النقض بخروج الوجود بالامكان لانه ليس مختص
الاحوال المختصة بالموجود لان الموجبة الممكنة لما تستدعي وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل على ما هو المشهور وان اعتبر امرا محمولا ايجابيا
فيكفي الوجود الفرضي لان القضية المنعقدة حقيقية تقديرية فلم يختص بالموجود ايضا فلو اشترط الاختصاص يرد نقضا ايضا فتامل فيه
ثم قد يجاب عن خروج الامكان بان المراد الثبوت في حال الوجود باقي لا ينافي الوجود والعدم مناف له بخلاف الامكان
فانه غير مناف وانت لا يذهب عليك ان مطلق العدم غير مناف وللوجود المطلق مناف له العدم المطلق كمطلق العدم يثبت للموجود ما دام
موجودا في يحرج العدم اليه واجاب المحقق الدواني بانه لا دلالة للعبارة على هذا المعنى واورد عليه ان الحكم على المشتق بعد ثبوته
حيثية الاتصاف بالمبدأ حال ثبوته او لم يسمع المنطقيين يقولون في وجه تسمية العرفية العامة ان المتبادر في العرف عن القضية المطلقة
الحكم بالمحمول ما دام ثبت له العنوان ولعل هذا المحقق اراد عدم دلالة مثل هذه العبارة المستعملة في امثال هذه المقامات فتامل فيه
قوله الا ان يقال كل ممكن موجود اه هذا انما يتاتى من قبل الفلاسفة القائلين بالوجود الدهري والدهريات العالية وكون علومهم
حصولية ولا يصح من قبل المتكلمين فانهم ينفون الوجود الدهري الا الاشعري فانه من متاخريهم وينفون المبادي العالية سوى ذات الباري عز وجل ولا يقولون
بحصول المعلومات في ذاته انما يقولون بان علمه تعالى صفة ذات اضافة ينكشف به الاشياء من دون حصول ووجود في ذاته تعالى — تعالى
فافهم **قوله** لم يمكن ان يقال المهية سواء كانت جوهرية او عرضية من هذا اثبات نحو آخر من العدم وكونه من الامور العامة والحاصل ان
الوجود لما كان زائدا على المهيات الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة المهية كسائر العوارض فهذا النحو من العدم يتناول للجواهر
والعرض فهو من الامور العامة واورد عليه مطلع الاسرار الالهية والمعارف الربانية ابي واستاذي نظام الملة والدين اعزه
الله في رحمته واسكنه في مقام حالة ان هذا السلب بسيط ليس من العوارض والامور العامة يجب ان يكون من العوارض وهذا
كلام متين الا ان يتكلف ويقال الوجود في المرتبة لما انه مسلوب عن مرتبة المهية كذلك مسلوب في مرتبة العارض اذ لا يمكن ان يكون — الحاكمة ٣
الوجود الذاتي عارضا فسلبه يتحقق في مرتبة العارض والسالبة الحاكية عن مرتبة العارض والمرجحة المعدولة الحاكية عنها تثبت وبان عند
وجود الموضوع فيمكن ثبوت هذا السلب في مرتبة العارض بل يجب فيها فهو حينئذ من العوارض ثم قد يورد عليه بوجه آخر هو ان
الامور العامة اعراض ذاتية للموجود فيكون عارضة له وهذا السلب من عوارض المهية لا من عوارض الموجود وهذا الاشكال في
غاية السقوط فانه لو سلم ان الموضوع الموجود كما ذهب اليه البعض لكن المهية المسلوب عنها الوجود بهذا السلب موجودة قطعا ولا يجب ان
يوخذ حيثية الوجود قيدا في الموضوع وغاية الموضوع للكلام او الالهي الموجود بما هو موجود فالحيثية اطلاقية كما صرح به المص وان
وقال الصدر الشيرازي الموجود بما هو موجود ويفهم من كلام الشيخ ان موضوعه من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا فافهم
والعجب من ذلك ما قيل ان الكلام ههنا في العدم العارض لا في العدم في المرتبة فاثبات كون هذا النحو من العدم من الامور
العامة خروج عن البحث المختص قوله من اين علم هذا القائل ان الكلام في العدم في مرتبة العارض بل الظاهر ان الكلام في العدم
مطلقا فافهم ولا تخبط **قوله** وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه اه العدم الذي للشيء في نفسه على ما حققناه

النسبة السلبية الغير المستقلة والثاني ارتفاع شيء في نفسه لكن عن محل وهذا هو العدم المحكي عنه في السوالب الهليات المركبة والمراد ههنا المعنى الاول
واما المعنى الثاني فهو عدم في نفسه قد عرض له اضافة الى موضوع وهو داخل فيما الكلام فيه وكذا الوجود الرابطي معنيان احدهما النسبة الايجابية
وهي امر غير مستقل نظير العقود الايجابية والآخر وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع لكون ذلك الشيء من الامور الناعتية وهو المحكي عنه في الحكايات
الهليات المركبة فتبصر قوله لا يستقيم قوله والجواب ان عدم الشيء في نفسه حاصله ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة
المحكي عنه في السالبة الاولى في السالبة الهلية البسيطة هذا العدم اسفار شيء في حد ذاته من دون انتسابه الى شيء وفي الهلية المركبة اسفار
الشيء في نفسه عن موضوع سواء كان بانتفائه في الموضوع في نفسه او مع وجوده وذلك الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة اي هو
المحكي عنه لها لكن في الهلية البسيطة نفس وجود الشيء في حد ذاته وفي المركبة وجوده في محل فهذا العدم والكان رابطيا في التعبير حاشية
الحكاية فكيف عدم في نفسه في مرتبة المحكي عنه وهو المقصود ههنا فافهم واما ما قيل الوجود لما كان صفة زائدة على الماهية يكون هناك اتصاف
او وقع للايجاب الحكاية فقط فيكون في المعقود منهما ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء في مرتبة المحكي عنه والحكاية جميعا لا في الاخير
فقط ففيه انه ان اراد ان النسبة الثبوتية او السلبية في مرتبة المحكي عنه فهو ظاهر البطلان وكون الاتصاف في نفس الامر لا يقتضي ذلك
لان الاتصاف عبارة عن قيام الصفة بالموصوف لا غير امر غير مستقل وان اراد ان وجود شيء في نفسه على انه في الموضوع او ارتفاعه
في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه والحكاية فهو ايضا باطل لان الحكاية ليس هذا الوجود لانه امر مستقل عرض له الاضافة الى الموضوع
واما امر المحكي عنه فسيظهر حاله عنقريب ان شاء الله تعالى ومع هذا فهذا العدم عدم في نفسه وان اراد معنى اعم بان يكون في ذمته وهو النسبة الثبوتية
او السلبية في مرتبة الحكاية والوجود في نفسه في الموضوع والانتفاء في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه فان سلم فلا يلزم منه الا العدم في نفسه
في مرتبة المحكي عنه فتدبر قال في الحكاية المطابقي والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه كما في الهليات المركبة وجود الشيء
لغيره او سلبه عنه انتهى هذا انما هو في العقود الحاكية عن مرتبة العارض واما العقود الحاكية عن مرتبة الماهية فالمطابق والمحكي عنه فيهما ذاتية
المحمول في الموجبة وسلب الذاتية في السالبة ثم قال زيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية ومتحدان بحسب المحكي عنه
وبهذا ظهر انه لا ينبغي ان يقع خلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطي فانه لا شك ان
الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على الوجود الرابطي والكان المحكي عنه فيهما وجود الشيء في نفسه وعدمه كذلك انتهى ولا يصح حقيقة
الحال فيما يفهم من العبارة الا بعد تفصيل فان فعلينا ان نفصل الكلام فيه والكان المقام حريا فاعلم ان ههنا خلافين
الاول ان عقود الهليات البسيطة مشتملة على الوجود الرابطي ام لا والثاني ان امثال زيد معدوم قضية موجبة ام سالبة اي
فيما المحمول فيه العدم بل هذا الخلاف قد فرع على الاول في مقالات العلامة القوشجي مع التفصيل في الخلاف الاول انه قد نقل عن
البعض ان العقد الهلي البسيط غير مشتمل على الوجود والعدم الرابطين بل العقد تم فيه من دون رابطة وشيد اركانه الصدر المعاصر
للمحقق الدواني بان العجم لا يذكرون الرابطة في البسيط فيقولون زيد هست وفي المركبة يذكرون ويقولون زيد نويسنده است ورده
المحقق الدواني في الحواشي القديمة بانه لا شك من له وجدان سليم صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب فلا بد من استعمال ٧ او السلب ح
رابطة اذ لا بد من تصور النسبة الحكمية والاذعان بوقوعها او لا وقوعها ومن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على وجه ٥ بعد التصور ايضا ح
الاذعان على اختلاف راي القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة بفسادها ولهذا اصطلح
الشيخ وغيره من القدماء بتثليث اجزاء القضية الاطراف والنسبة الايجابية والسلبية والمتأخرون بتربيعها بناء على اعتبارهم
نسبة من حيث وقوعها اذ اتصورت زيدا ومفهوم الوجود لا يكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة

ملاحظة النسبة بينهما وتأكيد هذا القول العجيب لا ينفع كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود هست
وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا ينفك من الوجود وغيره وهذا مع ان الحق لا يتخلص من الاطلاقات العرفية
من يثبت امثال هذا هذا ابدا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين وملخصه ان الضرورة الغير
المكذوبة شاهدة وقاضية بانه لابد للاذعان من ملاحظة النسبة الخبرية التامة في كل عقد من غير استشعار عقد سواء الكيفي بها على نحو
راي القدماء او اعتبر معها نسبة اخرى بين بين كما هو راي المتأخرين ومراده في قوله انه تنبيه على النسبة التامة الخبرية ضرورية مع قطع النظر
الاشارة الى بطلان قول المصاحب بدل ان الكافي في الاذعان النسبة الخبرية واعتبار نسبة اخرى حشو وخلف من القول
والمثبت في بطون الاوراق معاصره الصدر الشيرازي وقال في حاشيته الجديدة ردا على هذا المحقق رحمه الله تعالى انه لا نزاع لاحد
في ان كل قضية لابد فيها من النسبة الحكمية المسماة بالنسبة بين بين وهو انكار الملاحظة بين الموضوع والمحمول رابطا بل
الكلام في ان الهليات المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لابد ان ينضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما رابطا بين موضوعها
ومحمولها فلتركب الرابط سميت مركبة وليس الوجود والعدم كما صح باذ هو الشبهة ان الحكم في السالبة بان النسبة
ليست واقعة ومن البين ان النسبة في جميع القضايا ثبوتية ولو كفى في الهليات المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين
طرفيها لكنا قادرين على ان نذعن لقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كما نقدر ان نذعن بوجوده من غير اعتبار الوجود
بين الطرفين انتهى ومثله قال في موضع من حاشيته ولا يرجع حاصله عند التدقيق الا الى ان الضروري في العقد من النسبة
الرابطة هو النسبة الانعقادية التي اعتبرها المتأخرون وسموها نسبة بين بين واما خصوص العقد الهلي المركب فلا بد فيه من نسبتين احدهما
المذكورة وهي لازمة لكل عقد والثاني النسبة التامة الخبرية الايجابية وهو الوجود الرابطي او السلبية وهو العدم الرابطي ويرده
ما يرد مذهب المتأخرين بان الذي لابد في انعقاد القضية هو النسبة الحاكمة ليس الا والوجدان الصحيح شاهد عدل بان
سوى الحاكمة لا يعقل نسبة اخرى في القضية اصلا فلو كان الهلي البسيط غير مشتمل على النسبة الحاكمة اعني المسماة بالوجود لتم القضية من
غيرها ولم يتم القضية من دون الحكاية وهو بين البطلان وهذا ظاهر جدا لكن الذي الجاه المحقق الدواني رحمه الله تعالى التنزل الى رأيه
وسلم النسبة بين بين ورده بوجه وجيه يجب ان لا يبقى شائبة شبهة وقال قد سلمنا ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد بين
الموضوع والمحمول ثم زعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في الهلية البسيطة دون الهلية المركبة وانت تعلم انه لم يعتبر معه ثبوت او
رفع لا يتعلق الاذعان سواء كان بين الموضوع والوجود او بينه وبين محمول آخر فان الاذعان بوجوده انما يتعلق بالايجاب
او السلب لا بالاتحاد المحتمل لكليهما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر على الاذعان بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كذا
لا نقدر على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم في الهليات المركبة ثبوت الاتحاد بين الموضوع
والمحمول او سلبه كذلك في الهليات البسيطة ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك في الهليات
البسيطة ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه والمحقق الدواني انما تنزل وتكلم بعد تسليم النسبة بين بين ايذانا
بان انكار النسبة التامة الحاكية لا يصح على راي احد من القدماء والمتأخرين فاذا عرفت ان هذا المحقق لم يتنزل
فلا يخفى عليك عدم ورود ما اورد ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الحاكية وهي عبارة
عن كون الموضوع محمولا [illegible] ويعم ثبوت المحمول وسلبه وقد يعبر بالايجاب والسلب وهو النسبة ثم
بعد ملاحظة الطرفين المرتبطين بهذه النسبة يحصل معنى صالح للتصديق والتكذيب ولا يحتاج الى شيء الا هناك الى ادراك
ال

التعبير انه قول المصنف المركب الى الوجود فهما كذلك حسب اذ يقولون ان النسبة الحكمية تكون بين العدم

ال الحالق

يتعلق به الايجاب او السلب والا رجع الى قضية اخرى لها حرف التوقف وهي ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وما ذكره هذا المحقق منطبق
مذهب المتاخرين وهو مع كونه خلاف البديهة هذا المحقق ليس قائلا به ثم في قول هذا المورد خلل آخر وهو انه فهم ان قول المتاخرين رجع
الى قضية اخرى وليس الامر كما فهم بل هم انما يقولون بالنسبتين ويزعمون ان الرابطة انهم جمعهما وان النسبة التامة انما تعلق
نسبة بين بين وهذا الراي وان كان فاسدا في نفسه الا ان المقصود انهم لا يقولون باشتمال كل قضية على قضية اخرى لكون
الموضوع فيها النسبة بين بين والمحمول الوقوع نعم يعبرون عن النسبة التامة تارة بالوقوع واللاوقوع وتارة بان النسبة
واقعة او ليست بواقعة ومقصودهم ما ذكرنا فتامل ثم ههنا قول عجيب وراي غريب قد قصد به توهين ما عليه هذا المحقق الى به
من تحقيق العراق ونقض تبيان ما حققه من التحقيق الفراق قد انشاء مملي داب خرفة الاكاذيب بصورة التصديق المبين وتلميع
الاباطيل بغط تزعمها البرهان المتين بينه بعبارات مهجنة واسجاع مرتبة معانيها اضحوكة للناظرين واعجوبة للمحصلين يعني
ان عقود [illegible] الهليات مركبة مشتملة على الوجود والعدم الرابطين سوى النسبة الايجابية العامة في القضايا
كلها بخلاف الهليات البسيطة وتفصيله ما قال في كتابه المسمى بالافق المبين وليس في العقد الهلي البسيط رابطة وراء النسبة الحكمية
والمحمول فيه بسيط هو المتقرر او الموجود ولا يعتبر فيه وجود او عدم رابط اذ لا يقصد وجود المحمول للموضوع بل تحقق الموضوع في
نفسه موجبة وانعقاده في ذاته سالبة فليس هناك الا نسبة واحدة والحكاية بها لست الاعترافات الموضوع الواقع
واما العقد الهلي المركب كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احدهما الوجود او العدم الرابط اذ ما يرومه الراسم هناك
هو وجود شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فيلحظ الوجود نسبة الى موضوعه ثم المجموع الى متعلق موضوع الوجود نسبة
اخرى وهي النسبة الحكمية اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود ينسب الى المحمول ثم نسب المجموع الى
الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود هذا المحمول له وان جعل موصوفه الموضوع كان نسب الوجود الى الموضوع
ثم ربط المحمول بالمجموع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا وذلك في الموجبات وفي السوالب
يلحظ نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له ثم ينسب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا له نسب العدم اليه
المحمول ثم المجموع الى الموضوع بسلب النسبة الايجابية فيقال ليس يوجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر موصوفه موضوع
ذلك نسبة العدم الى الموضوع ثم اسلب عنه الرابط المحمول اي لسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة كذا فاذن احدى
تينك النسبتين جزء مفرد للعقد وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتي الموضوع والمحمول في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق
واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول او الى الموضوع ونسبة العدم الى احدهما فهي ليست جزءا مفردا بل هي مضمنة في المحمول المدلول
عليها به او في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به جزء منفرد للعقد او الموضوع كذلك فاذن قد استبان لك ان العقد
الهلي البسيط كما انه بسيط كذلك هو بسيط في نفسه من جهة ان النسبة فيها واحدة والعقد الهلي المركب كما انه مركب كذلك
هو مركب في نفسه لتضمنه نسبتين وقال في موضع آخر لقد تبين ان اطلاق الوجود والرابطي على معنيين بالاشتراك اللفظي
احدهما ما هو النسبة الحكمية المخصوصة المدعاة في عقود الهلي المركب وثانيهما وجود الشيء في نفسه على انه لغيره وبهذه العبارة
وبازائه الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم رابطي غير معقول على الاستقلال وسبيله ان يسلخ عن ذلك الشان
ويؤخذ معنى اسميا يوقع بتوجيه الالتفات نحوه حتى يصير الوجود المحمول لاستحالة ان ينسلخ عن طباعه وجوهريته نعم
يصالح ان يوخذ نسبا غير رابطي انتهى ولا يخفى على المتدبر عدم جليس بحذو درجة العامة واللمم بها الخاصة ان ما ذكره محض

من هذا بان ينفر عن سماعه الآذان لما فيه من الاختلال بوجوه شتى اما اولا فلان القول باشتمال الهليات المركبة على النسبة سوى الاخبارية
مما يحيله البديهة الغير المكدرة والفطرة الصادقة المشهود له اذ لا ينكر الانسان اذا حصل له العلم بالموضوع والمحمول وغير الوجود
فهل يحتاج الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد وبينهما بل اذا اعتبر الخلط يصح الحكاية عن امر واقعي يحتمل الصدق والكذب ويصلح
لتعلق التصديق والكذب كما في الهليات البسيطة ولعل القريحة الغير القريحة تكفي مؤنة نفي امثال هذا في العقود فكلها هليات بسيطة كانت
او مركبة سوى نسبة الاشتمال على النسبة الرابطة الحاكية وعدم الاشتمال على ما علا ما من النسب فتثبت ولا تخبط واما ثانيا فلان قوله في
السوال السابق يلحظ النسبة العدم قول لا يرتضي العاقل بالتفوه به فضلا عن ان يصدق فان الطلانه اجل من ان ينازع فيه الوهم العقل اذ
ليس اذا اخذ العدم في المحمول فصار المحمول عدم الصفة ثم اذا انتسب الى الموضوع بسلب الايجاب كيف واذا يصير المعنى ليس يوجد للموضوع عدم
المحمول بل من الفطريات الاوائل ان السلب اذا ورد على السلب صار الحاصل الايجاب نعم لو اعتبر في السالبة انه لو وجد
الرابطي في جانب المحمول ثم يحكم بنسبته الى الموضوع بسلب الايجاب يرجع الحاصل الى ما ذكره واما ثالثا فلانه قد جوز ان يوجد
في الموضوع الوجود الرابطي في الموجبة والعدم الرابطي في السالبة فقد صار الموضوع الفلك الموجود له الحركة او الارض المعدوم
عنه الحركة ثم نسبة المحمول يصير الحاصل ان الفلك الموجود له الحركة متحرك والارض المعدوم عنه الحركة ليست بمتحركة وهذا غير مفيد ولو
قيل ان المأخوذ فيه نفس الوجود او العدم لا وجود المحمول او عدمه نقول الكلام في هذا الوجود او العدم في انفسهما فليس هناك
وجود رابطي ولا عدم رابطي ويلزم ان تكون السالبة محققة لعدم الموضوع ولا يصدق عند وجوده والكلام في وجود المحمول له او عدم المحمول
عنه فقد لزم ما الزمنا فافهم واما رابعا فلانه قد سلم ان هذا الوجود الرابطي معنى غير مستقل ولا يصير في لحاظ ما مستقلا وقد جعله جزء المحمول او
الموضوع فقد خرجا عن صلوحهما للمحمولية او الموضوعية اليس من الضروري عندك وعند من يصلح لان يخاطب ان المعنى الغير المستقل في اللحاظ
الغير الاستقلالي لا يتوجه اليه الذهن قصدا ولا يمكن الالتفات اليه والتوجه قصدا فلا يصلح لان يحكم عليه وبه سواء اخذ منفردا او مع غيره فافهم
واما خامسا فلان استحالة انسلاخ الشيء عن ذاته وذاتياته لا يصلح دليلا على استحالة انسلاخ المعنى الغير المستقل عن عدم الاستقلال
الا اذا اثبت كون عدم الاستقلال ذاتيا له او لازما لماهيته وهو في حيز المنع فانه لم يثبته بعد بل دعوى ذاتيته او لزومه لكاد ان يكون
مصادرة ويستحق الانكار اشد الانكار ولما هو الحق في جواز صيرورة المعنى الحرفي مستقلا في لحاظ وغير مستقل في لحاظ آخر وعدم جوازها فانتظر
واذ قد وعيت ما تلوت عليك علمت علم اليقين ان العقود كلها تتم بالاشياء الثلاثة والنسبة الاخبارية الحاكية الثبوتية او السلبية ولا يفتقر
في ذلك عقد عن عقد ومن زعم غير ذلك فقد قال شططا وعلمت ايضا ان النسبة الحاكية خارجة عن الاشياء ولا يلتفت الى ما
قال تلميذ صاحب الافق المبين الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق ان الفرق بين الهليات البسيطة والمركبة بان
محمول البسيطة متضمن للرابطة ولا يحتاج الى رابطة اخرى بخلاف المركبة اما قد وضح لك ان المعنى الحرفي لا يستصح احدا ان يكون
محكوما به او جزءه واستبان عندك ان النسبة الرابطة بحذافيرها خارجة عن الاشياء كما عرفت والتفصيل في الخلاف الثاني القضية التي
جعل المحمول فيها العدم قضية سالبة ونقل عن العلامة الدواني في بيانه وجهان الاول ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع
فلو كانت موجبة لكان الموضوع موجودا او معدوما معا والثاني ان العدم اذا كان محمولا لا يحتاج الى رابط بخلاف ما اذا
جعل المحمول شيئا آخر واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة
سلبية وقد كفينا المؤنة في نقض الثاني واعترض العلامة الدواني في الوجه الاول في الحواشي القديمة بانه اذا اعتبر
سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين انما هو في العدم الخارجي كما في العدم

حواشي

انه قد ظن

الذهني والعدم المطلق اذا قيد تقيد صالح او كانت القضية موجبة ممكنة واورد على الثاني بان القضية شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء
عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالحقيقة
قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير الحال الى ان العدم ليس محمولا فلا يتم التقريب وهو
بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فان العلم بديهة ان اي مفهوم قيس الى
مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه او ايجا[به]
فتأمل واورد معاصره على كلامه الاول بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول العدم ثم وبيانه لا يجديه لان سلب الشيء
عن نفسه هو معنى الجملة المركبة لا الجملة البسيطة فان معناه سلب الموضوع في نفسه وكلامنا فيه واورد على كلامه الثاني بان
ليس مراد العلامة ان معنى زيد معدوم سلب زيد عن نفسه فانه لا يفهم اصلا بل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه
لا سلب شيء عنه وسلبه في نفسه انتفاؤه لا انه يقال به وبانه ان اراد بقوله اي مفهوم قيس الى مفهوم يصح الحكم بالايجاب والسلبية
ان الحكم بينهما بذلك لكون الوجود والعدم بينهما الطرفان فسلم لكن الكلام في كون العدم محمولا ولا يلزم من هناك رابطة حتى
يكون الجملة البسيطة ولا يكون بينهما رابطة سوى النسبة بين بين وان اراد انه يصح الحكم بين كل مفهوم من دون جعله
الوجود والعدم رابطة ثم فانه من خصائص مفهوم الموضوع وخصوص محمول الوجود والعدم فاجاب المحقق الدواني عما اورد
على اول كلامه بان كل قضية لابد فيه من محمول البتة فان لم يكن المحمول المعدوم فشيء آخر يكون محمولا وما قال سلب الشيء عن شيء مفاد الجملة المركبة
واما الجملة البسيطة فمعناه سلب الشيء في نفسه ان اراد ان ليس في هذه القضية محمول بل تتم بنفس الموضوع فهو مصادم للضرورة وان
اراد ان محموله الوجود في نفسه فهو اعتراف بان المحمول ليس العدم فقد تم التقريب واجاب عما اورد على كلامه الثاني اما عن الاول فبانه
ان اراد سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الموضوع فلم يكن المحمول العدم وان اراد ان السلب يتوصل الى الموضوع من دون
محمول فهو مصادم للضرورة وعن الثاني بانه من البين ان المراد ان كل مفهوم اذا نسب الى غيره سواء كان وجودا او عدما او
غيرهما باي طريق كان يصح الحكم ايجابا وهذا لا يقبل المنع لبديهته بعد ما وقع القبول والفعال قال صاحب الافق المبين متعرضا لكلام هذا
المحقق بما اشتد سخافته ما يتوهم ان العدم اذا اخذ في خبر المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع
ولو اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود ولو ارجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع
عن نفسه وهو ليس بمعنى العدم بل هو معنى آخر غيره ويصح تعليله به بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه اقليست
قد حققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفائه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من خبر الجملة
المركبة او ليس من المتشوبات ادعاء تحصيل جعل البسيط مع استنكار ان تصور ليسية الحقيقة في شيء ذاتها مع قطع النظر عن الوجود
وسلب الشيء في نفسه من دون اضافته الى ثبوت ذلك الشيء ليس يقابل التقرر الصادر عن الجعل هو ليسية الحقيقة في
جوهر ذاتها مع عزل النظر عن الوجود وهذا مع ان محدثه الجعل البسيط من الفئة الذين لا يشكرون ذلك لتحصيلهم ان الوجود
هو نفس تحقق الذات لا ثبوت وصف لها والعدم ايضا سلب نفس الذات وانتفاؤها في نفسها لا سلب مفهوم ما عنها
انتهى وهذا الرجل مع شدة الجراءة والمجابة بنفسه قد اطنب اطنابا بالغا واسهب اسهابا باحيانا وصار كلامه بهذه
الاطالة حقيقا بان ينسب الى الحشو ولا يلوم نفسه ما جبل في طبعه من الافتراء والقدر ولا جله الى اسفل السافلين بل
انتهى او لا ترى انه لا يمس كلامه كلام هذا المحقق لانه ما ادعى عدم معقولية ليسية الذات في نفسها ولا ادعى رجوع هذه السلبية الى

9

الى سلب الشيء عن نفسه بل محصل كلامه ان هذه الليسية لا يمكن الحكاية عنها اذا جعل المحمول العدم كما قد وضع او ليس من الضروري عند
المحصلين ومن الفطري عند الراسخين انه لا بد في كل عقد حاك من نسبة رابطة بين الموضوع والمحمول وهذا المعنى الذي معترف به
اذا وقع المعدوم محمولا لا بد من اعتبار نسبة بين الموضوع والمحمول فان كانت ثبوتية كان العقد موجبا ولا يفرح خروجه عن حد الهلية
البسيطة وان كانت سلبية يعود ... وهذا ظاهر جدا لا مرية ولا ارتياب وانما يمكن الحكاية عن هذه الليسية بسلب الوجود ح
لم يق العدم محمولا البتة من اشتكين في ان العقد الحاكي عن الواقع لا بد فيه من الحاشيتين والنسبة فالموضوع ههنا الذات والمحمول
اي شيء هو اما نفس الموضوع وقد وضع ان القضية سالبة فقد حكم فيها بسلب الشيء عن نفسه وهو غير انتفاء الشيء نفسه واما الوجود
فلم يق المحمول العدم واما ليس هناك محمول بل انما حكم على الذات بالليسية فقط وهذه مكابرة واضحة وسفسطة واهية فاذن قد بان لك
الحق واتضح عندك ان السالبة الهلية البسيطة انما هو قضية جعل الوجود فيه محمولا واعتبر بين المحمول والموضوع نسبة سلبية لما ان موجب
الهلية البسيطة عقد حاشيته المحمول فيه الوجود واعتبر نسبة ايجابية واما اذا جعل المحمول العدم فليس هناك عقد هلي بسيط بل انما هو عقد
موجب هلي مركب فالكان للموضوع وجود وحسب يصح انتزاع العدم المحمول كما اذا حكم على الموجود الذهني بالعدم الخارجي او بالعكس
صدق العقد والا كما اذا حكم على ذات الممتنع بالعدم كذب بل انما يصدق اذا حكم بسلب الوجود ويكون هليا بسيطا ثم انك لما
العقود الموجبة مطلقا او الصادقة في عقد يكون المحمول العدم مع اعتراف صدق السالبة بما يلوح عليه اثار البطلان اذ ربما
يثبت للموضوع وجود في ظرف وانتفاء في ظرف فاذا صدق السالبة يجب صدق المعدولة لانهما متلازمتان عند وجود
الموضوع فاعتراف صدق احد المتلازمين وانكار صدق الآخر خلف من القول وبالجملة التحقيق انك قد علمت انه لا يستطيع ان
ينكر احد انعقاد الايجاب ما اذا جعل المحمول العدم بل الصدق في بعض العقود والذي يجب ان يفحص ان الهلي البسيط
هل يصح هناك جعل العدم محمولا فالحق لا لما قد ثبت آنفا ولعل من قال ان العدم اذا كان محمولا لا يكون العقد سالبا
اراد ان العدم اذا جعل محمولا في اللفظ كان معناه سلب الوجود فالمحمول حقيقة الوجود والسلب النسبة الرابطة قد عبر باللفظ العدم
فالعقد سالبة قطعا لا يسبل الى المكابرة وهذا هو الذي رسالونا في اصل الحواشي تحت تمايز الاعدام الحال ان امثال زيد
معدوم لا يصدق الا سالبة بكذا ينبغي ان يفهم المقامان واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب وعلمت تفصيل الخلافين وامنت
بالحق الصريح في المقامين فلنرجع الى شرح الحاشية فاعلم ان المحشي اراد بقوله في الحاشية وبهذا الظهر ان الحاكم في الخلافين
وحاصل المحاكمة في الخلاف الاول ان الهليات البسيطة غير مشتملة على الوجود الرابطي في مرتبة المحكي عنه ومشتملة عليه في درجة الحكاية
فالمثبت للوجود الرابطي ان اراد اثباته في درجة الحكاية فصحيح وان اراد اثباته في درجة المحكي عنه فغلط وقول النافي بالعكس
في وقوع الخلاف بين الاجلة في هذا الامر مما لا ينبغي وحاصل المحاكمة في الخلاف الثاني انه لا شك ان الحكاية في مثل زيد معدوم حكاية
الايجاب والمحكي عنه انتفاء ذات زيد مثلا فالموجبة والسالبة متحدان مالا ومصداقا فالقول بالايجاب صحيح في درجة
الحكاية وبالسلب في درجة المحكي عنه والظاهر في وقوع النزاع بين الاعلام في الايجاب وسلبه لا يؤول الى كثير طائل فلا شيء ان يقع جدال
ما بين المحاكمتين من وفاء الانفصال فاستمع لما يتلى عليك ان المحاكمة الاولى مبنية على عدم اشتمال الهلية البسيطة على الوجود
او العدم الرابطين بخلاف المركبة وقد عرفت ان للوجود الرابطي والوجود لغيره معنيين احدهما النسبة الايجابية الحاكية
لا الوجود الرابطي الذي اخترعه صاحب الافق المبين اي النسبة المتحققة في المحمول او الموضوع سوى الاخبارية الحاكية فانه
من هوساته وهو اوهى بيتا يكتب على ابناء الاغوال من الكتابة على الاوراق ومنها بمعنا وجود شيء في نفسه على انه في محل

كلا بما هو
ولا يظهر

والاول لا سبيل لاعتباره في درجة المحكي عنه لان النسبة لا يكون الا في الحكاية انما السبيل لاعتباره انا نقول مصاديق الهليات المركبة
مشتملة عليه دون مصداقات الهليات البسيطة في الايجاب وقس عليه حال العدم الرابطي في السوالب وتفصيل القول فيه على ما
ذكره بعض المحققين ان الوجود الرابطي بالمعنى الثاني وجود في نفسه محمولي مستقل قد اخذ مع اضافة عارضة الى متعلق ما فهذا الوجود وجود له لكونه
من الحقايق الناعتية فهو امر مستقل في نفسه قد عرض له معنى غير مستقل كالاسماء اللازمة الاضافة ولما كان مصاديق الهليات المركبة
الموضوع القايم به صفة وهي حقيقة ناعتية مغايرة للوجود فلها وجود في نفسها منتسب الى موضوع الصفة بانه له او فيه لاقتضاء
الناعتية ذلك وهذا الوجود قد يوصف به موضوعه وهو الصفة بهذا الاعتبار يقال له العروض فيقال البياض مثلا عارض
وموجود للجسم وقد يوصف به متعلق موضوعه الذي هو موضوع الصفة فيقال له بهذا الاعتبار الاتصاف فيقال الجسم متصف
بالبياض وموجود له البياض وهذا بخلاف الهليات البسيطة اذ معناها نفس وجودات الموضوعات واذ ليس للوجود وجود
فلا يتحقق وجود الوجود في نفسه منتسب الى موضوعه بانه له او فيه فاذن قد بان ان في مصاديق الهليات المركبة وجود
رابطي دون مصاديق البسيطة وهو لا يراد بالوجود الوجود المصدري ولم يكونوا قائلين للوجود الحقيقي وحملوا على ما
قرروا قول الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان محتاجا
لها الى جهة الى الوجود حتى يكون موجودا او استغنائه الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان وجوده في موضوعه
وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه و
غيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده لنفسه انتهى وفيه كلام قد فصلته في بعض الكتب المنطقية هو انهم ماذا
ارادوا باشتمال الهليات المركبة ان ارادوا ان الوجود الرابطي بالتفسير المذكور موجود في مصاديق الهليات المركبة
فظاهر انه ليس كذلك لان الوجود معنى انتزاعي وان ارادوا ان مصاديق الهليات المركبة صالحة لانتزاع الوجود الرابطي فظاهر
انه لا يصح انتزاع الوجود الخارجي من مصاديق الهليات المركبة التي مبادي محمولاتها انتزاعية فلا يصح ان يقع الوجود الخارجي
للفوقية في نفسها هو وجودها في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الاعم سواء كان
تحققيا او انتزاعيا فنسلم ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه بمعنى انها مصححة لانتزاع هذا الوجود لكن مصاديق الهليات
البسيطة ايضا كذلك لان الوجود من الكليات المتكررة فكما ان وجود الفوقية في نفسها هو وجودها في الموضوع لكونه مصححا
لانتزاعها كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موصوفه لكونه مصححا لانتزاعه ثم تحقيق المقام ان المعتبر الوجود الذي به الموجودية
التي هي منشاء الاثار وهو الوجود الحقيقي وفيه احتمالان انه نفس الماهيات المتقررة او امر زايد فعلى الاول الفرق بان
مصداق الهليات البسيطة نفس الماهية المتقررة بخلاف مصداق الهليات المركبة فان المصداق هناك الموضوع مع
صفة اخرى انضمامية او انتزاعية فمصداقها البسيط ومصداق المركبة مركب في الصفة لكونها حقيقة ناعتية نسبته
بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفسها باعتبار لكونه منشاء الاثار ووجود رابطي باعتبار انها نسبته الى الموضوع وعلى
الثاني فالفرق بان مصاديق الهليات البسيطة الموضوع مع حيثية الموجودية ومصداق الهليات المركبة الموضوع والصفة
مع حيثية موجودية الصفة للموصوف وهذا الامر وجود للصفة في نفسها اذ به موجودية الصفة وهو بعينه منتسب الى الموضوع
فانه لما انه ما به الموجودية لك ما به الانتساب وليس في مصداق الهلية البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الا
في المركبة وليس وجود آخر لهذا الوجود مغاير له حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجودية الوجود بنفسه

بنفسه موجودية سائر الاشياء الآخر بالوجود واذا عرفت هذا فنقول كلام المحشي ظاهر في ان مصداق البسيط موجودية الشي وتقرره في نفسه او بطلانه في نفسه ومصداق المركبة موجودية الصفة للموصوف وكلام صاحب الافق المبين نص فيه وهذا الايراد صحيح مع القول بزيادة الوجود ولما علمت بما ذكرنا ان يفهم المقام واما الحاكمة الثانية فيرجع الى ان مصداق قولنا زيد معدوم وهو موجبة ... ليس بموجود وهو سالبة واحد وهو بطلانه في نفسه وهذا باطل قطعا فان الحكم في الموجبة بثبوت المعدومية لزيد ولا يصح بهذه الحكاية الا اذا كان هناك ثبوت المحمول فكيف يصح بطلانه محكيا لهذه الحكاية ولو جاز كون المحكي عنه في الموجبة هو بعينه المحكي عنه في السالبة لما كان الرابط الايجابي بطبايعها مقتضيا لوجود الموضوع بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجبة حاك عن زيد موجود بحيث يصح عنه انتزاع العدم فالكان وجوده لا يابى في انتزاع العدم صدق بان يكون العدم في ظرف والوجود في آخر والا الكذب واما السالبة فصدقها فيها لا قال الشارح في نفسه فتدبر ولقد وقع هيهنا نوع من الاطناب لان المقام كان من مزال الاقدام ومظان الاوهام والله الهادي الى الصواب وبه الاعانة في كل باب.

قوله ثم القدم مطلقا ليس من الامور العامة اي لعموم سواء كان القدم ذاتيا او زمانيا مختص بجناب الباري عز وجل واراد بالقدم الزماني كون الشيء غير مسبوق بالعدم في حاق الواقع وهذا ملزوم عند المتكلمين لانتهاء في ازمان المتوهم الغير المتناهي وعند المحشي واخرابه لا وسيظهر ان شاء الله تعالى تحقيق الحق اما اختصاص القدم الذاتي بجناب الباري جلاله فلانه مساوق للوجوب ليس للممكن منه قدم واما قدم اختصاص الزماني فلان العالم حادث زماني عند جميع الملل والنحل الا الشرذمة لا يعتد بهم **قوله** ومن اثبت الصفات الزائدة الخ دفع لما يتوهم وروده من ان القدم شامل للصفات عند من يقول بزيادتها وهي اعراض فقد شمل القدم بقسمي الموجود من الواجب والعرض فاجاب بان من يقول بالصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها لان العرض قسم الحادث ومن هيهنا بان لك ان جواب المحشي عن النقض الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبع لا مذهب المتكلمين والمحشي خلط واخذ العرض في تعريف المتكلمين ثم علم اصطلاح للامور العامة الفلاسفة وحكم بعرضية الصفات الزائدة ومن هيهنا يظهر ان المراد بالعرض في التعريف المذكور ما هو اصطلاح المتكلمين وهذا تناقض فتدبر **قوله** فيه ان المراد بقوله هو مقابله الخ قد كان ورد لفظ الموجودات بدل المفهومات في كلام القوشجي فاورد عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالتقابل التقابل الاصطلاحي المنحصر في الاربعة فيخرج الوجوب والامكان اذ لا تقابل بينهما بقسم من الاقسام الاربعة وان اريد به مطلق المباينة يدخل جميع الامور الخاصة في الامور العامة لان بينها مطلق المباينة وتعلق بكل منها غرض علمي لكونها من مقاصد الفن واجاب بان المراد التناول مع مقابل واحد كما يدل قوله ويتعلق لكل من المتقابلين غرض علمي ولما كان هذه القرينة موجودة هيهنا اي في التعريف المذكور في الشرح نبه عليه **وقال** في الحاشية المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من مطلق المباينة فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع طردا حيث لا تقابل بينها بالمعنى الاصطلاحي فان بينها تقابلا عرفا واعلم بكون اصطلاحا ولا بالوجود لاحوال المختصة لكل من الثلثة والاحوال المختصة بالاخرين عكسا فانها وان كانت بينهما مطلق المباينة والمخالفة لكن لم يعتبر فيه تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا ولعله قصد بهذا دفع ايراد المحقق الدواني بابداء شق ثالث لكن ورود هذا الايراد على ظاهر هذا التعريف غير ظاهر لعدم ظهور شمول الاحوال المختصة للقسم قسيم للممتنعات والظاهر انه لم يحمل التعريف على معنا يا بل لبيان اقل ما يتحقق فيه التقابل او المراد التكثير المحض ثم انه لم يعين التقابل العرفي ما هو فلعله اراد به

بحث القاعدة

ما يعد في العرف متقابلا بان يذكر احدهما في مقابلة الآخر كما يقع الوجود والعدم والتقدم [illegible] المعية والتاخر والوجوب والامكان والا[illegible]
وهكذا اورادا ومالا يمكن اجتماعهما في محل لذاتهما او لامر عارض لهما وهذا المعنى اعم من [illegible] الاصطلاحي فان المعتبر فيه عدم
الاجتماع بالذات واخص من التباين فانه عدم الاجتماع في الصدق مواطاة لكن ال[illegible]حدة انه لابد من معنى يوجب ذكر احدهما
في مقابلة الآخر في بعض الصور دون اخرى والاليق بحكما والذكر في المقابلة ان يكون [illegible] معنى المقابلة والكلام في [illegible] المقابلة
والتاخر لحدسه ان الاحوال المختصة بقسم قسم اليه فيه تقابل عرفي بهذا المعنى ثم اورد بناء على التقابل المعتبر على معناها خروج الامكان فانه
مع الوجوب لا يتناول الممتنع ومع الامتناع لا يتناول الواجب وان اعتبر كل اثنين متقابلا واحدا فليس للغرض العلمي متعلقا به
كذا في الحاشية واعتبار اثنين متقابلا واحدا اما باخذ المفهوم المردد بينهما واما باخذ معنى واحد شامل لهما ولا تقابل بين
الوجوب المطلق والوجوب بالغير وبين الامكان وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع بالغير وبينه فيلزم خروجه كذا في الحاشية الا ان
ثم ان النقض لا يختص بالامكان بل بالحدوث والقدم والتقدم والتاخر والعلة والمعلول كلها غير شامل لجميع المفهومات مع مقابل
واحد فلا يدفع بالجواب بان الامر العام هو الامكان العام وهو وحده شامل لجميع المفهومات وانما بحث عن الامكان
الخاص لانه بمنزلة نوع منه ثم اعلم انه قد وقع في عبارات اكثر المحققين كالمحقق قدس سره في حواشي شرح حكمة العين والعلامة
القوشجي لفظ الموجودات بدل المفهومات فقد قال الشارح المحقق في صدر المرصد الخامس لما كانت العلية والمعلولية من
العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وهذا ايضا يدل على
ان الشمول على التقابل المعتبر في الامر العام انما هو للموجودات فالظاهر ان المراد بالمفهومات ههنا الموجودات فح لا يتوجه
النقض وقد اعترف المحشي ايضا بذلك في صدر ذلك المرصد حيث قال عدل الشارح عن التعريف المشهور الذي اورده المص في
في صدر هذا الموقف وجعل العلة من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور
ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث طفيليا ومن البين ان ليس مقصود الشارح والمحشي اختيار تعريف اخص من المذكورين كما لا يخفى
فالظاهر ان المراد في التعريف الثاني الشمول لجميع الموجودات فان قلت على هذا ايضا يبقى النقض بالتقدم والتاخر
والمعية فان التقدم مع التاخر لا يتناول المع المحض ومع المعية المتاخر المحض والتاخر مع المعية المتقدم المحض قلت
لعل المعية المعدودة من الامور العامة المعية المطلقة المشتركة بين الاقسام الخمسة وهي وحدها شاملة لكل موجود لان
ما من موجود الا وهو معه او معلوله قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل موجود اما متقدم بواحد من التقدمات او متاخر الا
ترى ان الواجب متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم والتاخر معنى واحدا مشتركا بين المعاني الخمسة
واما اذا كان لفظ التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مشترك مطلق يكون من الامور العامة بل يجب ان يقال
ان بعض معاني التقدم والتاخر كالطبعي والشرفي منهما او الزماني على مذهب المتكلمين يتناول مع المقابل لجميع الموجودات والعلي والرتبي
لا يتناول فافهم ثم في هذا التعريف يدخل ما يكون مختصا بقسم واحد ويكون مع مقابله شاملا لجميع الموجودات كالوجوب
والقدم بخلاف التعريف الاول وايضا يخرج منه ما يكون شاملا للثلثة او الاثنين ولم يتعلق به غرض علمي غير هذا التعريف
بخلاف التعريف الاول فاحد التعريفين يختل كما مر الاشارة اليه واما جزم الفحول باختلال هذا التعريف لان القوم عن آخرهم
هم مصرحون بانه لابد في الامر العام من الشركة بين الثلثة او الاثنين ولان في الشامل على التقابل الشامل المفهوم المردد
فيعد كل واحد امرا عاما لا يخلو عن مسامحة ففيه شيء اذ لم يثبت اجماعهم على التعريف الاول بل المنقول في الكتب

الكتب الكلامية كلا التوبصن الا ان الاول المشهور والثاني مشهور ولا سماحة فيه الا البعد عن المفهوم اللغوي والاصطلاح
ولا مناحة فيه **قوله** فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسايل اه لا نظهر وجه لهذه الاشارة سوى ما لقه من انه لما قال قد اوردنا
كلام من الامور التي خاصة في ابوابها ولم يبق الا الامور العامة فلا بد لها من باب فقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من سلك واحد ٧ مسلک ٥
والامور الخاصة محمولات المسايل فالامور العامة كك وهذا الوجه سخيف لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسايل كك هي
موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلية انحصارها في الموضوعية والتبعية لا يفهم من المثلية المثلية في جميع الاحوال بل قصارى الامر المثلية
في وضع باب لها **قوله** لان الحمل المعتبر في المسايل اه هذا هو المشهور فيما بين المتاخرين وبه صرح الشارح المحقق في حواشي شرح المطالع
حكمة العين لكن الشيخ صرح في طبيعيات الشفاء ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها قد يكون صورا وقد يكون اعراضا وقد يكون امورا
مشتقة منها فقد يكون الحمل المقصود في المسايل الحمل بالاشتقاق الخ وهذا هو الحق فان الحمل بالاشتقاق الخ يصلح لتعلق القصد
قوله ولا يخفى انه حينئذ يكون موضوع فن الامور العامة الخ **قال** اي شبهة ليس المقصود منه الاعراض فانه جاز لا يكش وقد شنع
عليه كل من نظر في كلامه هذا فان الموضوع انما يثبت عوارضه الذاتية له او لنوعه او لاعراضه فالموضوع يجب ان يكون مفروغا مسلما
ولو جعل محمولا لكان مطلوبا اثباته لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا ويمكن الاعتذار عنه بان الموضوعات اذا كانت متكثرة ويكون
كل عارضا لغيره من الموضوعات فانه يقع محمول المسايل لكونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوع المنطق فان بعض المعقولات الثانية
اعراض ذاتية لبعض فيكون محمولة كما يقع موضوعه في المسايل لكن ههنا الاحتياج امر عام وعارض لامر عام آخر كالممكن فيقع
محمولا كالموجود فانه امر عام وعارض الامر عام آخر كالكلي الطبعي فيقع محمولا في مسئلة يكون الكلي موضوعا وهكذا في صح ان يقع
موضوعات هذا الفن محمولات المسايل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية فالحاصل من الابتداء ان الامور العامة في البحث ١٧ الطبيعي ٥
كالامور الخاصة فالامور الخاصة محمولات المسايل كالخاصة فلا بد من كونها مسئلة لان الحمل المعتبر في المسايل هو الحمل بالمواطاة فيرد اغاثة
التوجيه ويرد عليه ما سبق واستضعف هذا الايراد فركب مطية التجوز وقال ليس المراد بمحمولات المسايل ان ههنا مسايل وقد وقعت الامور
العامة محمولات المسايل بل المراد به الاعراض الذاتية فان من شانها ان يقع محمولات فالحاصل ان الامور العامة اعراض
ذاتية لموضوع العلم الآلهي وارادة العرض الذاتي من لفظ المحمول المضاف الى المسايل بعيدة جدا فان لفظ المسايل قرينة صارفة عنه
لكن يلائمه ما **قال** في الحاشية ان هذا الفن يسمى بالعلم الكلي والفلسفة الاولى وهو من فنون علم ما بعد الطبيعة وقد تقرر ان موضوعات
المسايل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم وموضوعات فن الامور العامة من هذا القبيل اعراض ذاتية لموضوع علم ما بعد
الطبيعة اي الموجود بما هو موجود وبمنزلة السماع الطبيعي الذي هو من فنون العلم الطبيعي موضوعات من الزمان والمكان والجهة ٥ مسائله
ونظايرها اعراض ذاتية لموضوع العلم الطبيعي اي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي ولعله اراد بقوله من حيث هو جسم طبيعي من
حيث هو ذو طبيعة ليس هذه الحيثية اطلاقية ثم موضوعات هذا الفن الامور العامة ومنها الموجود بما هو ليس عرضا
ذاتيا لموضوع العلم بل نفسه وفي السماع الطبيعي ليس موضوع جميع مسايله عرضا ذاتيا لموضوع بل من المسايل ما موضوعه نفس
الجسم فافهم وقيل في توجيه كلام المحشي ان المراد بالمسايل مسايل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود فالذي لزم هو كون ٧ الامور العامة محمول مسائل ٥
موضوع فن محمول فن آخر وهو غير محال وانما المحال وقوع موضوع فن محمول مسايل ذلك الفن وهو غير لازم وانت خبير بما فيه
من الاختلال فان فن الامور العامة بعض من الاعلى فكيف يكون مسايل العلم الاعلى بعينه موضوعات هذا الفن
موضوعات مسايل العلم الاعلى فتامل **قوله** والحق ان المبادي والمسايل كلها امور عامة وهذا لان المبادي اعراضها

ذاتية لطائفة كما للمستقا فلا بد من علم من فنون الحكمة والكلام يبحث عنها فيه ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة فلا بد من ادخالها في
العامة **قوله** لان المتبادر من التناول المأخوذ صريحا او ضمنا يطلق الحمل اي الامر الدائر بين الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق
والا فليس هنا حمل مطلق يكون الحملان فردين لان لفظ الحمل مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي فافهم **قوله** وما يبحث عنه
بحمل الامر اي المبحوث عنه في بعض المسائل هو المشتق وفي البعض المبدأ فالمبحوث عنه في هذا البعض يحمل الامر اما ان
يأول المبدأ بالمشتق بالمجاز الشائع او يترك على ظاهره كقولهم الوجود زائد او عين او مشترك او مختلف والظاهر هو الترك
على الظاهر لان المحمول الثابت للمشتق انما هو لاجل اشتماله على المبدأ والخلاف فيه ايضا بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارة البعض
يدل على ان كلها فانهم جعلوا المشتق موضوع المسئلة واولوا المبدأ بالمشتق كما وقع من المحقق الدواني كثيرا او اقا (?) وبل بان يحمل ما هو
المفهوم من المسئلة قيدا في المسئلة كما يأول قولهم الوجود زائد نحو الممكن بان الممكن موجود بوجود زائد فبعيد لا يلتفت اليه لكن ارادة
المشتق من المبدأ لا تكاد يصح في بعض المسائل الاسه (?) كقولهم الامكان علة الحاجة او الحدوث والوجود قيامه بالماهية من حيث هي فتامل
المقدمة قوله كانه اراد انه يحصل اه لان معرفة المعروض بعد معرفة العارض على الكمال **قوله** دخل ما في معرفة العارض فالاولى
ان يذكر تقسيم المعلوم الى طائفة معروضات من الامور العامة وهذا القدر انما يقصد بنفس ذكر التقسيم واما اختيار طائفة مخصوصة فلانها كثير
الدور على الالسنة وهذا النفس فقل عنه في الحاشية اشارة الى ان في عبارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية واضافة التقسيم الى المعلومات
اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وحده اي معروضاتها اي التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وفيه دفع لما يرد على الشارح ان ما ذكر لا يفيد الوجوب
ولما يرد ان التقسيم انما يرد على الماهية دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات ووجه دفع الاول ظاهر ووجه دفع الثاني ان المراد بالمعلومات الاقسام
والمعروضات تفسير له وذكر المقسم متروك اي تقسيم المعلوم الى المعلومات التي هي المعروضات للامور العامة وهذا انما يصح اذا لم تكن
الجارة داخلة على المعروضات ويكون اي التفسيرية مقامه كما قال لكن النسخ التي يوجد فيها اي التفسيرية بل الى الجارة فاذن الصواب
ان يقال تعرضات المعلومات جنسية والجمعية باطلة وقيل ههنا تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادث والموجود
الذهني والخارجي فيصح قوله من غير تكلف او ينقسم كل واحد من المعلومات الى اقسام التي هي المعروضات **قوله** فان عدم الممكن سابق على
وجوده اه في الحاشية العدم متقدم على جميع الممكنات بحسب الذات فقط وفي بعضها بحسب الزمان ايضا عند الفلاسفة وفي جميعها
بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم عندهم حادث والحدوث عندهم منحصر في الزماني انتهى اراد بالممكنات ما سوى صفات
الباري عز وجل والمتكلمون ينكرون الحدوث الذاتي وتقدم العدم بالذات والحق قد قرر في مقامه مذهب الفلاسفة في الحدوث
الذاتي بما لا مزيد عليه فانتظره **قوله** بان يكون الغير واسطة في العروض تفصيل المقام انه من الضروريات ان من الاشياء
ما له ذات متقررة في الاعيان تترتب عليها آثارها وتظهر منها احكامها ومن الاشياء ما ليس له ذات متقررة في الاعيان تترتب الا انه
عليها احكامها ولها علاقة بالذات المتقررة فتنتزع منها العقل ويصفها بها ومنها ما لا ذات له ولا احكام له ومن الكائن ان
بين القبيلة الاخرة والقبيلة الثانية فرقا فان القبيلة الاخيرة من الاختراعات بخلاف الثانية فانها من الواقعيات فلا بد لها
من نحو وجود واقعي لان الوجود هو مبدأ الآثار ولما لم تكن لها وجود بالذات فلها وجود بالعرض بتبعية لما شيء فالمنشأ
موجودة بالذات وموجوديتها موجودية بهذه الاشياء وتنزه وتهاونه هو المعني بالواسطة في العروض قال بعض الاذكياء (?)
اهل التدقيق ان من الاشياء ما هو موجود بوجود قائم به ومنها ما يوجد من دون قيام الوجود بل الوجود قائم بشيء ويكون ان
الآخر موجودا به كما تقول بعض الفلاسفة في الموجودات الامكانية كافة ان الوجود حقيقي قائم بنفسه واجب بالذات فالواجب موجود

بوجود هو نفسه والممكن موجود [illegible] الوجود فيكون انه موجود ابوجود حاصل لغيره هو المعنى بالتبعية في الوجود فالموجود بوجود
حاصل له هو الموجود بالذات فالان [illegible] بالغير فهو بالعرض والموجود بوجود حاصل لغيره هو الحال والسلوب خارجة لانها
ليست موجودة لا بوجود حاصل لها [illegible] حاصل لغيرها ذات لا يخفى عليك ان الوجود الحاصل لشيء لا يكفي في موجودية الاشياء
كليا بل لا بد من علاقة بين الشيء [illegible] وجود حاصل له وبين الآخر الموجود حاصل للاول ولا تظهر علاقة الا صحة انتزاع الثاني من

بوجود

الاول فيرجع الحاصل الى ان مناط الموجودية حصول الوجود اما بهذا الوجود او لامر متعلق به بهذه العلاقة ثم هذا الموجود
بالوجود الحاصل لغيره اما له ذات متقررة كما في الموجود بالوجود الحاصل له كما تقول تلك الفلاسفة في الممكن كافة فلم يكن بين الحال
والعرض فرق في التذوت واما ليس له ذات متقررة بالذات بل الموجودية كتحرك جالس السفينة فيرجع الى ما قال المحشي ان الوجود
له بالعرض ولم يتحقق في المعنى فرق وتحقيق الكلام في خروج السلوب الثابتة كما ينبغي على تقرير المحشي ثم مثل هذا المحشي القول به في كل ما فيه واسطة
في العروض فالمتحرك ما يحصل له الحركة او المتعلقة والسفينة متحركة بحركة قائمة بها والجالس متحرك بحركة حاصلة لغيره فالموصوف بالعرض
يمكن فيه ان يقال انما يحمل عليه المشتق بقيام الصفة بغيره فافهم **قوله** اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام **قال** في الحاشية

العدم ٥

فلا يكون لها تحقق تبعا للغير وانما لم يخرج عن تعريف الحال بقوله صفة واخرج بقوله ولا معدومة لشيوع اطلاق الصفة عليها انتهى ثم
هذا انما يتم في السلوب البسيطة واما السلوب الثابتة فصفتها قيام السلب لا سلب القيام فهي امور منتزعة من الموصوف كالصفات
الثبوتية فهي موجودة بتبعية الموصوف بمعنى الواسطة في العروض او يقال انها موجودة بوجود حاصل لغيره ولا مخلص الا بالتزام
كونها احوالا فتدبر **قوله** مع ان ذلك ليس مقام التعريف فلا نقض بعدم المانعية وتداخل فان المقام وان لم يكن مقام

ثم هذا انما يتم في السلوب البسيط

التعريف لكن المقام مقام التقسيم ولا بد فيه من تميز الاقسام فلا بد في كل قسم قيود تميزه عن افراد قسم آخر ويكون تحت
كل [illegible] كل قسم [illegible] فافهم **قوله** ان الوجود حال اه حاصله ان الوجود حال فله وجود بالعرض بواسطة
المتصف الموجودة فوجود الماهية عارض لنفسه فالوجود العارض له اما نفسه من دون تغاير او غيره ولو بالاعتبار بان يكون
هذا صفة اخرى غير العارضة للماهية وعلى الثاني لا يتحقق الواسطة والواسطة في العروض لان العارض فيها لا يكون متعددا الا بالذات
ولا بالاعتبار فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز كما هو جوابه كذا في الحاشية فعلى الاول فيلزم عروض الشيء لنفسه وذلك فان الاتصاف
فيها على سبيل المجاز قد صرح عليه المحقق الدواني وغيره ويعقب عليه الخوانساري باطناب ممل لشيء ذكره كثير طائل والتحقيق ان الاتصاف
بالعرض بواسطة في العروض قد يترتب عليه آثار الاتصاف كما يترتب على الاتصاف بالذات كما ثبت هو في حركات الكواكب فانه
يترتب عليها التحرك بواسطة الافلاك ما لو تحرك بعضها فما تقابلون بالملي زمنه ان انكروا هذا فلا تصغى اليه لانه يمكن ان يكون مكابرة
وان ارادوا ان هيئات التراكيب لم توضع في اللغة لهذا الاتصاف فلا نزاع لنا فيه ولعله يمكن ان يكون حقا واستبعد بعضهم
هذا الايراد وقال الذي لا بد للحال منه هو الانتزاع فما يكون منتزعا من الوجود يكون حالا والوجود ايضا منتزع من الوجود فهو حال
واما الموجودية فغير لازم ولا تظهر من كلامهم ذلك وقيل قال المص بالتحقق بالتبع وان هو الا الوجود بواسطة الغير قيل هذا اعتراف من قبل

ولو بالعرض ٥

المص وليس في كلامهم لفظ التحقق بالتبع كذا قيل او يقال التحقق بالتبع اريد به صحة الانتزاع وهذا شائع كما هو الظاهر من كلام الموجه وانت
لا يذهب عليك انه لا يسقط الاعتراض بهذا لانه قد سلم انه لا بد في الحال من صحة الانتزاع والانتزاعي له تحقق ما البتة او يترتب عليه
بعض الآثار مع قطع النظر عن وجوده الذهني في هذا التحقق له بالذات وهو كما ترى او بالعرض بواسطة المنشأ وهو المطلق والوجود
لما كان انتزاعيا لا بد له ايضا من تحقق بالعرض ومن هاهنا علم ان هذا الاشكال غير مختص [illegible] الحال بل يرد بهذا التقرير على الكل

ومن هٰهنا سقط ما قيل ان المحال الوجود المطلق وهو التابع في التحقق للماهية الموجودة فهو موصوف بالوجود بالعرض وهو حصة فغاية ما ر
عروض حصته ولا بأس به كما ستعرف المختار واما حصة الوجود العارض للماهية المحققة فما قيل كال حتى يلزم التخلف وذلك لان
الحصة انتزاعية وليست لحاجات الاغوال فلا بد له من تحقق وواقعية ما فيلزم التخلف مع انه قد سلم هذا القائل انه مناط لحكاية على
صحة الانتزاع والانتزاع في المطلق والحصة سواء قال البعض شاذ داه اهل التدقيق ان ليس هٰهنا عروض اصلا الا بالذات [illegible] لوازم
فانك قد عرفت ان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شيء بوجود حاصل لمتعلقه فالوجود موجود بالوجود الحاصل للماهية بنفسه
لا بعروض وجود له حتى يلزم عروض الشيء لنفسه وذلك ان قوله انه عروض الشيء لنفسه انما هي اذا كان عروضا بالذات واما اذا
كان بالعرض فلا استحالة فيه فتامل قوله فيه اشارة الى ان هذا القيد ولعله اراد ان الوصف الاحتمالي من هذا القيد [illegible] الواقع
لا الاحتراز عن صفة المعدوم والكان حاصلا في ضمنه لان في هذا قوله لا معدومية كاف في خاف صفات المعدوم معدومية [illegible] ثم
ولم يرد انه لو كان للاخراج يلغو لان القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الاول لا يكون لغوا بل الاخير يلغو اذ الاول [illegible] لم يكن له فائدة
سوى هذا الاخراج وليس الامر هكذا كما وجه الاشارة انه لما علل الاخراج بكون صفات المعدوم معدومية علم ان قوله لا معدومية
كاف فيه فتامل قوله لان ما يدل على امتناع قيام العرض اه الذي قيل في امتناع قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن التحيز بالتبع
بالتبع ولا بد ها بالتبع ما بالذات فلا بد ان يكون محله متحيزا بالذات وهذا لا يدل على امتناع قيام المحال بالحال فان المحال ايضا
متحيزة بالتبع وما قيل انه يكفي المقدمة الاولى وضعفه انه ليس القيام عندهم عبارة عن التحيز بالتبع ووجه آخر لهم ان جاز قيام العرض بالعرض
يلزم التسلسل وهذا ايضا غير جار في قيام المحال بالحال لان تسلسل الموجودات محال دون تسلسل الاحوال ثم ضعف هذين الوجهين ظاهر لكن الكلام هٰهنا
في انهما بعد تمامهما هل يدلان على امتناع قيام المحال بالحال ام لا فافهم قوله لو منع الاعتراض على المنع المتبادر يعني انه لو كان غرض المعترض
الاعتراض على المنع المتبادر من التعريف وهو ان يكون صفة للموجود ولا يكون صفة للمعدوم نظرا الى [illegible] ذكان جارة على ان المعرف
على كل مذهب لم يندفع ما ذكره ويبقى على مذهب من يعترف بثبوت المعدومات واتصافها بالاحوال هذا على نسخة الواو الوا[illegible]
واما على نسخة او الفاصلة فالمعنى انه لا يندفع اذا كان غرضه الاعتراض على المنع المتبادر بالجواب ولكان غرضه الاعتراض على كل مذهب
فلا يندفع بقوله واما هذا على مذهب من قال اه وهذا الكلام خارج عن قانون التوجيه فان هذا الجواب جواب بسبب ان ما اريد بقوله
ح كلام المورد الى ان غرضي الاعتراض على المنع المتبادر وان لم يكن مرادك مع ان [illegible] كونه متبادرا فالظاهر الا انه ليس اللام
للاختصاص يعني انه لا يوجد في الغير بل المراد في قولهم اللام للاختصاص ان لمدخوله خصوصية ما قوله يفهم منه ان التحقق عندهم [illegible]
اعلم انهم قالوا الوجود مبدء الآثار فالشيء المتصور الذي لا تترتب عليه الآثار معدوم والفلاسفة القائلون بالوجود الذهني القائم
بالاذهان انهم معترفون بترتب الآثار فالوجود القائم بالذهن ان ثبت فهو داخل في الموجود وادعوا ان التصور قد ينفك عن
ترتب الآثار فالتصور عندهم اعم من التصور بحيث تترتب الآثار والتصور الذي لا يكون مبدء لترتب الآثار وادعوا ان الممكنات كلها
ثابتة قائمة بانفسها من دون ان تترتب عليها آثارها والتصور والثبوت والتحقق عندهم الفاظ مترادفة والكون والوجود مترادفان
لكن لما كان الثبوت قد يطلق على النسبة الايجابية بخلاف التصور والتحقق وكذلك الوجود قد يطلق على النسبة الايجابية ايضا بخلاف الكون
صار اخفى المراد فعرف الثابت بالمتحقق والموجود بالكائن تعريفا لفظيا وح يندفع ما قيل من انه ان اريد بالكون ما هو المشهور
فالكون هو الثبوت فالكائن يصدق على المعدومات اي ثابتة وان كان المراد منه الوجود فالتعريف دوري واحتمال كون
التعريف لفظيا انما يصح اذا ثبت اعرفية الكون من الوجود وكذا ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصدق المتحقق على المعد[illegible]

قوله ان تقرر ان [illegible] الرحمه [illegible] التعريف على [illegible] الحال [illegible] والعرض [illegible] والاعراض [illegible] الرحمه [illegible]
٨٤ حواشي السيالكوتي م

لا الاتري الى ان الصفات [illegible] عبارة عن التحيز بالتبع م

٧٠ مطلقا

٥٥ المناظر م

المعدومات ان ثبت وان اريد الثبوت الاعم من الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا توقف على اعرفية التحقق من الثبوت والعدم في خفاء

فان قلت فهل يتحقق بين القائلين والمنكرين نزاع قلت نعم النزاع في انه هل يصح ان يتصور ماهية من دون ان تترتب عليه الآثار

منفكا عن مبدأ الآثار في خارج الذهن فانه بالضرورة لا فالصوفية الكرام من اهل السنة والمعتزلة ذهبوا الى الاول و

الاشعرية والفلاسفة الى الثاني لكن الفلاسفة اخترعوا نحوا آخر من مبدأ الآثار قائما بالذهن وتحملوا في مضايق شبهة ونعوا   من اراد السلسلة

كالمجاري في الصحاري لما يستقف عليه الان وان شئت **قوله** وعلى الثاني ادخال ماله تحقق ثبوتي فيه اه ماله تحقق ثبوتي له وجود بالعرض   التحصيل ص

يحذو حذو الوجود بالذات في ترتب الآثار وقد وقعت صفات لما شيئا متصف بها وهذا ليس الثبوت الذي قدمرانه للمعدومات

فان عند هذا الثبوت وجودا فهو داخل في الموجود وان لم يعد وجودا بل خص الوجود بالتحقق بالذات فهو داخل في المعدوم

ولا نسلم ان ماله تحقق ثبوتي يحمل عليه التحقق بالذات اصالة فهو ممتنع التحقق بالذات فلا بعد في دخوله في المنفي الممتنع كما زعم

نعم لو نبت ماله تحقق بالذات قائما بنفسه من دون ان يتصف شيء لا يمكن ادخاله في المنفي وعندنا هذا هو الحق كما لا يظهر

من تتبع لبعض كلام بعض الصوفية العلية فافهم **قوله** واراد بالممتنع ما يشمل الممتنع اه الممتنع القطعي ما يستحيل عقلا وجوده   العادي ٣

ولقابل الممتنع وهو الذي يحيله العادة وان كان ممكنا او لعل الظاهر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد من الممتنع اعم مما يكون ممتنعا

عقلا او مما يحيله العادة وهذا فاسد فانه يدخل في صحيح القسم المنتفي بل الوان المعجز العياذ بالله في المنفي فلعله اراد

بالممتنع القطعي الممتنع بالذات ومقابله الممتنع بالغير الغير الخارج من القوة الى الفعل ازلا وابدا فالمعنى ان المراد بالممتنع ما هو اعم من الممتنع

بالذات والممتنع بالغير الذي لم يدخل في عالم التحقق فافهم **قوله** ثم لما كان نقيض الثبوت النفي اه سينكشف لك مستقبل القول

ان شاء الله تعالى ان التناقض لا يكون باعتبار الحمل المواطاتي لكن يكون باعتبار الحمل الاشتقاقي وح تقول التناقض بين المبدأين

تناقض كان مبدأ الثبوت ايجابا ومبدأ آخر سلبه سلبا بسيطا فاذا اشتق من الثبوت مشتق كان معناه ذات قام به المبدأ الثبوتي

والمشتق من السلبي معناه ذات سلب عنه ذلك الثبوتي ولا تناقض بينهما في معنى الثابت ذات له ثبوت ومعنى المنفي ذات

سلب عنه الثبوت ومعنى الموجود ذات له الوجود ومعنى المعدوم ذات سلب عنه الوجود فتم الكلام على مذهب الجمهور واما على مذهب

المحقق الدواني فالامر اظهر فتم الكلام من غير كلفة ولا نحتاج الى البناء على مذهب المحقق الدواني **قوله** لان الامر ليس مستمرا اه لما كان

توهم دخول المعلوم في الثابت والمنفي والموجود والمعدوم مبنيا على ان الذات معتبرة في المشتق وعلى ان المعلوم منقسم فهو

داخل في الاقسام بقي المنفي الاول والاثبات الذات المخصوصة غير معتبرة ثبوتا بل المعتبر فيه عند من يعتبر وهم الجمهور الذات

المطلقة اعم من ان يكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا واما خصوصها فمن ضرورة تحقق المبدأ والذات المأخوذة في المعدوم

والمنفي مأخوذة على انه سلب عنها الوجود والثبوت فلا لوحظ ثبوتها **وقال** في الحاشية بل المقام الخ غير معتبر كما سيأتي تحقيقه

وهذا اشارة الى التحقيق ولم يورد ههنا لان الكلام مبني على رأي الجمهور ومنهم المصنف والمعترفون وبقي المنع الثاني بقوله وقسمته

المعلوم اه تحقيقه ان القسمة قد يكون للذاتي الى الانواع وح لا بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الافراد

كقسمة الماشي الى الانسان والفرس فح لا يدخل المقسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة

ثم قيودا الى مشترك انما هو في الملاحظة والعنوان دون الملحوظ والمعنون فتدبر **قوله** اعتبر امكان العلم ليشمل علم

اجاب فيه ان التقسيم ليس الا للعلوم التفاصيل للاقسام والمعلوم بالفعل متناول لكل قسم فلا حاجة الى التعميم في العلم الا ان يقال

المقصود انما اعتبر امكان العلم ليصح حمل كل من معلومي الواجب والممكن اي ممكن كانه منقسما فالي قرر اجاب والاظهر انه

ثانياً ص

[illegible]

لاشارة الى دفع ما يتوهم ويقع على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم قسمته الى ما يساويه او اعم منه والى ما يباينه ضرورة ان المعدوم المطلق
لا يكون معلوما والا لما قاله ظاهر لان ما يمكن ان يعلم اعم من الموجود الذهني اي المعلوم وما قيد باعتبار ما فقط اي نلـ...
على هذا التوجيه ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما باعتبار انه معدوم ... لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا
باعتبار انه معلوم ولا يذهب عليك ان الاشارة على هذا الوجه انما يتم الكان ... بالمعلوم معلوم البشر و
معدوم معلوم الله سبحانه فالكان هذه المعلومية تقتضي الوجود فالموجود ما ... والا فلا حاجة الى التعميم ثم لا يخفى ان المعدوم المطلق
لا يصح الا اذا اريد بالمعلوم ما يتناول المعلوم بالوجه المفروض الصدق كما سنبين ان شاء الله تعالى وقوله فيما ذكرنا على هذا التوجيه اه
لا يظهر له وجه صحة الا اذا اريد انه لا يمكن ان يكون معلوما اصلا الا باعتبار الوجه المفروض لا بالوجه الواقعي او اريد بالمعدوم
المطلق الممكن المعدوم الذي لم يعلم البشر كنهه ولا وجهه ولك ان تقول انما اعتبر امكان العلم لان المعلوم بالفعل بحيث يشمل
الاقسام لم يثبت تحققه لمن قبل بل انما ثبت في المقاصد فالاحسن ان يجعل المقسم ما يحققه ويشمله بديهي كما مل قوله
ليشمل العلم بالواجب والممتنع اه عدم معلومية كنه الواجب تعالى فبان الممكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب فغير مسلم بل كنهه حاضر عنده
عالم جز فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل له لكن لما اراد الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن عمم ليشمل علم الممكن بالواجب واما الممتنع
فلا كنه له بل انما ههنا عنوانات بلا معنون ولو فرض تلك العنوانات صادقة على شيء وتوجه بها اليه بحسب الفرض لا غير فح
الكان المراد بوجه ما ولو فرضيا دخل العلم بالممتنع والا لا وقد صرح المصنف في موقف الاعراض في مباحث العلم بان المستحيل لا
يمكن تعقله الا على سبيل التشبيه ونحوه قوله لتعاكس الموجود والمعدوم اي لنفي ان شيئا واحدا امكن ان يكون موجودا
في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فح يلزم تداخل الاقسام واما ... المعدوم
المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا تداخل قوله ... قال العبير
في مورد التقسيم اه الشيء المطلق على ما بينه المحشي في مواضع من هذا الكتاب وغيره من الكتب الشيء المأخوذ من حيث الاطلاق وصرح بانه موضوع
الطبيعة والمذكور في كتب القوم ان موضوع الطبيعة الشيء المأخوذ في الذهن من حيث الوحدة الذهنية مطلقا عن الخصوصيات ولهذا لا يحكم
احكام الخصوصيات وصرح ايضا بانه يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد وههنا قد جعله مورد القسمة زعما منه بان الانحصار
انما يتحقق فيه من الاقسام واما مطلق الشيء فهو المأخوذ من حيث هو هو وهو موضوع المهملة يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد وزعم انه لا يصلح
مورد القسمة زعما بانه لا يتحقق فيه الانحصار وقد زعم البعض انه لا وحدة له فلا يصلح مورد القسمة لان مورد القسمة لا بد فيه من الوحدة
وهذا فاسد لان ما من شيء الا وله وحدة كيف لا والشيء من حيث هو حقيقة من الحقائق بها هو ما هو متميزة عن اغيارها وهو بهذا الوجه
واحد نعم وحدته عامة لا تنافي تحمل الكثرة الشخصية والصنفية والنوعية اذا كان جنسا وهذه الفروق كلها باطلة لا تليق الا بها
كما سنشرح في موضعه ان شاء الله تعالى وههنا بحث في ان مورد القسمة ما هو فالحق ان مورد القسمة لا يصح ان يكون ما هو موضوع الطبيعة
عند القوم لان موضوع الطبيعة لا يحمل احكام الخصوص عندهم فكيف يصح تقييده بقيود وكيف يوجد مجامعا للتقييدات ثم المحشي
واضرابه يرون الاطلاق والكلية من المعقولات الثانية فلا يكون موضوعها من حيث هو موضوعها موجودا في الاعيان
في ضمن الاشخاص والمحشي صرح بان شرط عروض الكلية الوجود الذهني بل الحق ان مورد القسمة الشيء من حيث هو فهو بما هو
حقيقة واحدة تصلح لان يتقيد بقيودات فيتكثر بحسبها فتلك القيودات الكائنة متناقضة تنحصر فيها والا لا فافهم ثم
ان المحشي جعل المقسم للبديهي والنظري مطلق العلم لا العلم المطلق وهذا الظاهر يخالف ما قال ههنا لكن لا منافاة لان المقسم

١٧

المقسم هناك حقيقة عنده الحصولي الحادث اي المطلق منه لا مطلق الحصولي الحادث فانقسام الحصولي الحادث الى الحضاره يرجع الى مطلق
العلم بالعرض فالمقسم بالذات الحصولي الحادث المطلق ومطلق العلم انما هو مقسم بالعرض هذا غاية التقرير لكلامه وكثافة كلام
قد فصلناه في حواشينا على حاشية المحقق على شرح التهذيب الجلالي **قوله** امكان العلم يستلزم امكان التحقق اه معارضة على جعل
العلم بالمعدوم المطلق لان المقسم هو ممكن العلم غير صادق على المعدوم المطلق فلا يصح جعله قسما لان امكان العلم يستلزم لامكان
التحقق لان العلم هو حصول المعلوم للعالم ولا امكان للتحقق للمعدوم المطلق واجيب عن هذه المعارضة بانه معلوم باعتبار وصف
كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم والكائن مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو فرد للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار
ذاته وانت لا يذهب عليك ان هذا الحيثية ان اراد بالمعدوم المطلق مفهومه فسلم ما قال لكن لم يكن كلام المعترض في هذا المفهوم
فانه موجود وفرد منه وانما الكلام فيما هو معدوم مطلقا وان اراد معنونه وما يصدق هو عليه فلا يمكن تعلق العلم به والكائن بهذا
العنوان فان امكان العلم يستدعي التحقق بالامكان وكونه معدوما مطلقا يابى عنه اذ تحققه بوجه من الوجوه يخرجه عن حد كونه المعدوم
المطلق والمعدوم المطلق منحصر في الممتنع وهو لا يمكن تحققه كنها ووجها كما ستنكشف ان شاء الله تعالى **قوله** لانا نقول لا نسلم ان
امكان العلم يستلزم امكان التحقق اه حاصله ان استلزام امكان العلم لامكان التحقق ممنوع فان المراد ههنا بالعلم اعم مما يكون
بالوجه او بالكنه فغايته ما لزم امكان تحقق الوجه في الذهن لا امكان تحقق ماهية المعدوم المطلق فان المعلوم في علم الشيء بالوجه هو الوجه
حقيقة لا ذو الوجه ثم اعلم انا قد بينا في موضعه ان امثال اجتماع النقيضين وتركيب المضاف الى الله تعالى وغيرها مما يعبر عنه بعنوانات
من غير معنون ولا يمكن صدقهما على شيء في نفس الامر فليست هي وجهان لشيء في نفس الامر فلا علم هناك للممتنع لا بالكنه لانتفائه ولا
بالوجه اذ لا وجه له حقيقة انما يكشف هناك الوجه واما ذو الوجه فلا ينكشف لا بنفسه ولا بامر صادق عليه لانه ليس هناك شيء
مجهول الا بمعنى ان ليس هناك شيء حتى ينكشف لكن مع ذلك قد يفرض العقل لهذه المفاهيم عنوانات لمعنونات يفرضها صادقة عليه ثم يحكم عليه بالعدم
عليه فبهذا التوجيه الى العلم الامر المفروض عنوانا له ربما يسمى علما له وانما العلم حقيقة للعنوان فقط ولهذا جعل المحققون من العلماء الاعلام امثال
شريك الباري معدوم قضايا سالبة كما ستكشف لك ان شاء الله تعالى فالمراد بممكن العلم ما يمكن العلم بهذا الوجه الفرضي وبما قررنا
يندفع ما قيل هل للمعدوم المطلق حقيقة ام لا على الاول يلزم الحقيقة من غير وجود وعلى الثاني فلا كنه له وما لا كنه له لا وجه له لان تحقق العارض
بدون المعروض محال لان لا نعني بالوجه الفرضي الذي ذكرناه وكذا اندفع ما قيل العلم بالوجه وان لم يكن علما بذي الوجه حقيقة
لكنه لا اقل من انه علم به بالعرض فلذي الوجه وجود بالعرض فان نسبة ذي الوجه الى الوجه في الذهن كنسبة الوجه الى ذي الوجه
في الخارج والمعدوم المطلق ما لا يكون له وجود لا بالذات ولا بالعرض لانه لو اراد ان ذا الوجه معلوم في نفس الامر بالعرض
فهذا انما يصح في العلم بالوجه الواقعي والمفروض العلم بالوجه الفرضي وان اراد ان ذا الوجه معلوم بالعرض في الواقع والمعدوم
المطلق له فرد فرضي فافهم وما قيل الوجود للوجه وجود ذهني لذي الوجه كما يشهد به دلائل الوجود الذهني نفسه ما فيه وقد قال في
تنوير كلام المصنف ان المراد بالمعدوم المعدوم الخارجي او الذهني ذو له بوجه يتعلق بالتحقق والمعدوم المطلق خارج عن المقسم لان الممكن
لا يكون معدوما مطلقا والممتنع لا يكون معلوما بوجه من الوجوه والتمايز بين القسمين باعتبار الجنبة لا باعتبار الذات فمعنى هذا
المعدوم المطلق ليس بمعلوم لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس هناك شيء من الاشياء فرد المعدوم المطلق او معنونا له
يكون معلوما او مجهولا فتدبر وعلى هذا التوجيه لم يدخل الممتنع في شيء من القسمين مع انه سيأتي ان الواجب والممكن وهو
بعيد جدا **قوله** على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني اه يعني ان مبحث الوجود الذهني يدل على ان للاشياء وجودا اخر سوى هذا النحو من الوجود

ولما كان احكام خصوص الفرد يسري الى مطلق الشيء فالعام الحصولي الحادث

ولو كجبل الفرض فذلك لا يستلزم المعلومية حتى يلزم الوجود بالعرض
بالعرض في الواقع

يكون

وقد تقرر المنافاة بين الوجود والتشخص فبالخلاف كل يختلف الآخر فالموجود الخارجي والذهني مختلفان ماهية وقد تقرر ايضا ان المحل
من جملة المشخصات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعات متعددة فالموجود في الذهن مغاير للموجود في ذهن آخر شخصا
ووجودا فالموجود الذهني مغاير بالهوية للموجود الخارجي **قوله** قبل الصورة اي الحاصلة بسبب انها مكتنفة حاصلا ان للصورة
الحاصلة في الذهن اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية وهذه الصورة متشخص ذهني [illegible]
بنفسها لا بصورة اخرى وهي بهذا الاعتبار صورة علمية مبدأ الانكشاف وموجودة بوجود تترتب عليه الآثار الخارجية فانها تحصل
للنفس عالمية في الخارج **قال** اي الحاشية هذا الوجود تترتب عليه الآثار فان الصورة الحاصلة بهذا الاعتبار صورة علمية تحصل بها الانكشاف
وقد تعبر المحشي عن هذا النحو من الوجود بالوجود الذي يحذو حذو الخارجي وقد يدعي انه وجود خارجي ولعله اراد بالوجود الخارجي في قوله
يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار الوجود الخارجي الخارج عن المشاعر ويعني ان هذا الوجود مثل الوجود الخارجي في كونه وجودا خارجيا حقيقة
وفي ترتب الآثار الذي عليه مدار كونه خارجيا حقيقة وقيل الحق عنده انه وجود خارجي واما قال ههنا يحذو حذو الوجود الخارجي
توجيها لعبارة المحشي وهذا بعيد فانه لم يعلم بعد مذهب المصنف فيه والمحشي زعم ان معتقده مذهب الفلاسفة والا فعنده ليس الصورة مبدأ
الانكشاف ولا يجعل النفس عالمية بل المبدأ للانكشاف عنده حالة ادراكية مخالفة بالحقيقة للصورة العلمية والمحشي ناقل لمذهب
الفلاسفة فالظاهر انه توجيه مذهب الفلاسفة بالمعتقدة مذهبهم الثاني الصورة المأخوذة من حيث هي مع قطع النظر عن التشخص الذهني والعوارض
ان الحاشية عن هذا التشخص وهو موجود ذهني اذ لا تترتب عليه الآثار الخارجية والذهن لا تتصف به ثم ان الوجود العارض لها
بهذا الاعتبار وجود ذهني لا يخفى ان الوجود عنده [illegible] جزء ما ثابت في مرتبة الماهية كما زعم فانه غلط فاحش فلا يستحق ان يكون الشيء موجودا
بوجودين احدهما خارجي والآخر ذهني باعتبارين يختلف به الموصوف للوجود فالمراد بالموجود الخارجي ههنا [illegible]
من الوجود في الذهن فالذي هو موجود ذهني غير مغاير بالهوية هذا الحق كلامه على طبق مرامه
قال اي الحاشية وهذا الاخير في الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرية انما هي في طرف الذهن وفي الخارج
خلط محض انتهى ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان الموجود الخارجي ايضا يمكن فيه الاعتباران احدهما الشخص المكتنف بالعوارض
الثاني الحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي غير مغايرة بالهوية والشخص فيصدق عليها الموجود الذهني وتقرير الدفع انه لا يمكن قطع
النظر عن العوارض الخارجية لان في الخارج خلطا محضا والتعرية انما يكون في الذهن والعجب كل العجب عن تقرير الاعتراض بان التوجيه
الحقيقة المأخوذة من حيث هي موجود ذهني لانه لا تترتب عليه الآثار الخارجية وهذا ليس بشيء فان الحقيقة المأخوذة في الخارج مما تترتب
عليه الآثار الخارجية وان لم تترتب عليه آثار الشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة الصورة النوعية علة لوجود الهيولى وتحصل
بالقياس الى الهيولى عوارض خارجية وكذا تتصف بطبائع الاعراض وقد صرحوا ان الكيفية المزاجية انما تحصل بكسر الكيفيات
بعضها بعضا والكاسر نفس الكيفيات من حيث هي عندهم فافهم ثم جواب المحشي غير تام لانه ان اراد بالتعرية عن العوارض
وجودها مجردة عنها اي الماهية بشرط لا فهي كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون التشخص
غير معقول وان اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجود الشخص ذهنا وخارجا
سواء وجد المعراة التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليها في الخارج انها غير مغايرة بالشخص والهوية والاقتران بالعوارض
لا ينافي وجودها من حيث هي فافهم واما الكلام في ان هذا التحقيق هل يطبق عليه اختلاف الملكون في بحث الوجود الذهني ودلائل
التوقف ام لا فسيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى وبهذا الظهر لك ان ما ذكره الشارح المحقق ليس على ما ينبغي فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الا

قوله

الا امرا كليا فلا شك ان له نحو وجوده في الذهن الذي يشخصه كذا في الحاشية وقوله مع انه كما تراه الخ ايراد آخر على المحقق قدس سره هو ان الحصر بعيد
ن مدرك الكليات النفس و[illegible] [illegible]ات غيرها فهو الحواس وهو غلط ضرورة ان المدرك للكليات والجزئيات اليه بانا وانت وان
مالا يدرك نفسه لا يدرك غيره فذا [illegible] نه هذه المقدمة وبنوا عليها بان نفس كل شيء حاضرة عنده ومع ذلك فالم يدركه علم
ان يشمل قوة الشعور والانكشاف سمى به فلا يدرك غيره فاما اعلم ان مثل هذه الايرادات لو وردت على غيره في امثال هذه المقامات
فكيف تقبل هيهنا هو لف وقد صرح في موقف الجواهر ان الحواس انما سميت مدركة لحصول الصور فيها ولكونها معينة على الادراك فاذن
مراده قدس سره ان الذهن لا يحصل فيه الا امر كلي فاندفع الايراد الثاني ولعل لهذا قال انه ناظر ولم يجزم به وما قيل ان هذا الحصر غير
صحيح فانه وان سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي كما يشهد به الوجدان لكن العقول يدرك بعضها ايضا على
الوجه الجزئي فاختل الحصر فغيبه ان التعقل عندهم علم كلي سواء كان للنفوس او العقول ثم انه نقل عن قدماء الفلاسفة ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم دون المعلوم والمعلوم ليس كليا ولا جزئيا فالادراك التعقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي وبناء على هذا صحح قولهم بان
الباري عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي بان مرادهم نفي العلم الاحساسي واثبات التعقل وفي التعقل علم كليا
وان كان المعلوم شخصا فشخص الصورة الذهنية غير مانع عن الشركة وكلام الشارح قدس سره الشريف مبني على هذا واما حصل ان
الذهن اي الذات المجردة لا يدرك الا امرا كليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الا امر كلي غير مانع عن الشركة فلم يشمل الصور القائمة
بها على الهوية المانعة عن الشركة واما صحة هذا القول وفساده فليس عهدتهما على الشارح فانه هيهنا في صدد نقل المذهب لا في التوهين
والتسديد ولم يسق الكلام الا في العلم الاحساسي ولهذا اورده نقضا ولا يرد عليه اصلا واما توجيه المحشي للكلام فمع انه لا تساعده
لا تعقده الملم والشارح مذهب الفلاسفة فهو توجيه بما لا يرضى به القائل فافهم وتثبت قوله فان قلت الموجود الذهني حاصله
ان الصور قد تحصل في [illegible] كما ذهب اليه الطبيعيون وهو المختار عند الشارح وهذه الصورة لا يترتب عليها آثارها فهي موجودة
ذهنا فالنقض وارد بها ايضا فما وجه تخصيص القوى الباطنة وهذا الاشكال انما يتوجه على النسخ التي يوجد فيها هذا القيد ولك
ان تجيب عنه بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فان كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق
على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات لنفي الجزئيات القسمة لحاصلة في الحواس
الظاهرة والمرتسمة في القوى الباطنة ممتازة بالهوية وليست موجودات خارجية فافهم قوله قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
الخ قيل لا نجد فيه فلعله اراد بالحس الحس المشترك وانت لا يذهب عليك انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس
المشترك حضور مادة وهو خلاف مذهب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم على ان هذا هو الذي يجيب بقوله قلت مع ان
نصوص حصول الصورة في حاسة البصر شهيرة من الشيخ وغيره قال الشيخ في طبيعيات الشفاء فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة
المجوفة يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون قوله مدركات الحس الظاهر حاضر الا
الخ وفيه ان هذا احداث مذهب آخر والكلام كان على مذهبهم فانهم قالوا الصورة تنطبع في الجليدية ثم في مجمع النور فيدرك
واما الحس المشترك فانما تنطبع فيه بعد غيبوبة المادة قوله ولك ان تقول المراد بالهوية هوية تمنع الخ جواب عن النقض
بصور الجزئيات المرتسمة في القوى تقريره ان المراد بالهوية هوية تمنع بها عن فرض الاشتراك مطلقا اجتماعا وبدلا فالمرتسمة
في القوى الباطنة يجوز فيه الاشتراك البدلي فهي غير ممتازة بالهوية فلا نقض فرطه هذا الكلام فاسد لان الصورة الخيالية
اذا اكتنفت بالعوارض وتشخصت بالتشخص الخيالي فيابى عن الشركة مطلقا اجتماعا وبدلا فكيف يكون صالحة للشركة البدلية وتحقق

قوة ما

قيل الا ما هو فيه

كلام المحشي انك قد عرفت ان للصورة الذهنية اعتبارين فاعرف ان للصورة الخيالية اعتبارين ايضا احدهما الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الحسية وهي بهذا الاعتبار علم ومبدأ للانكشاف وموجود خارجي والآخر نفس الصورة الخيالية مع قطع النظر عن التشخص الحسي ولواحقه
وهي بهذا الاعتبار موجود ذهني ومعلوم وصالح للشركة البدلية دون الاجتماعية فان قلت هذا انما يصح في بعض الصور الخيالية
كالصور الشبحية وشبح ضعيف البصر ولا يجري هذا الحكم من الاشتراك البدلي في كل صورة خيالية او وهمية قلت اراد بالاشتراك
البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرضية وكلما يدرك في الخيال فللوهم باستخدام المصورة ان
يخترع مثله في الشكل واللون والمقدار وغيرها من الاعراض فيجوز في الصورة الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا المتخيل والموجود
او بين المتخيلين في كل تخيل وتوهم كذا حقق المحشي في بعض كتبه فتامل وما قيل ان للموجود الذهني تشخصا ذهنيا البتة سواء كان موجودا
في الحس او العقل فان اراد وصدقه مع هذا التشخص المستفاد فغلط لان التشخص يابى الاشتراك الاجتماعي والبدلي ذهنيا كان
او خارجيا وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا التشخص صادق فمسلم لكنه هذا لا صادق على كثيرين صادق اجتماعا سواء كان
الحس الظاهر او الباطن فمفروده ظ لان هيهنا تشخصين احدهما تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس الظاهرة البتة يلحقه العلائق
ثم يلحقه تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن هذا التشخص يبقى المعلوم متشخصا وهو يدعي ان هذا التشخص غير مانع عن الشركة البدلية وهذا
القائل المحقق قد زعم ان الحاصل هو الحقيقة الكلية المتشخصة بالتعين الحسي وح يلزم ان لا يكون العلم الاحساسي جزئيا فانه لا شك ان المعلوم
الذي مع قطع النظر عن التشخص الذهني وهذا باطل باجماع الفلاسفة كافة فان قلت [illegible] يعني التشخص الخارجي في الحس مع المادة بين الوجود
والتشخص واذ ليس في الحس وجود خارجي فليس هناك تشخص خارجي قلت هذا الورود ولا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذهب
وليس عهدته الصحة والفساد على الناقل وحصول الجزئي مع التشخص الذي عرض له في الخارج مذهبهم قد نصوا عليه [illegible] تاويل
لا سبيل الى تحليلها مع انهم يقولون ان التشخص في ظرف وفي الوجود في ذلك الظرف فلا يلزم [illegible] مع تغاير
التشخص واما تغاير التشخص في ظرف آخر مع عروض وجود آخر فلا يقولون ومن ادعى فعليه البيان فتامل هذا قوله وتفصيله ان مدرك
الحس الظاهر اه قد فصل الشيخ بين الاقسام الثلثة من الادراك الاحساسي والتوهم والتخيل حيث قال في النجاة وشبهه ان
كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك لمادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان اصناف
التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك
الصورة فتارة يكون النزع عن تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا بان تجرد الصورة عن المادة وعن
اللواحق التي لها من جهة المادة ثم حقق ان هذه العوارض ليست في جوهر الصورة ولا لازمة من لوازم الماهية لا يمكن مفارقتها عقلا
ثم قال الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك
الاخذ وذلك لانه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ولا يمكن ان يثبت تلك الصورة ان غابت المادة فيكون كانه
لم ينزع الصورة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة الخ ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فانه يبرئ الصورة
المنزوعة عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه لا يحتاج الى وجود مادتها في وجود تلك الصورة فيه لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة
الوجود في الخيال الا انه لا يكون مجردة عن اللواحق المادية فلم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال
فقد جردها عن المادة تجريدا تاما لكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة على تقدير ما وتكيف ما
تكيف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل
يكون

وما قيل

كيف م

قد فصل الشيخ

نزعا

فالحس

التخيل يكون كواحد من الناس وكوز [illegible] ناس موجودون يتخيلون ليس واعلى نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه
قد يتعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد [illegible] المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان يكون في المادة وذلك لان الشكل
واللون والوضع وما اشبه ذلك امور [illegible] يكون الا لمواد واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي في انفسها
غير مادية وقد يعرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت مادية لما كان يعقل خير او
شر موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك فتبين ان هذه امور في نفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما
ينال ويدرك امثال هذه الامور فاذن هي يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة فهذا النزع اشد استقصاء واقرب الى البساطة
من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن اللواحق المادية لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة
بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة مشاركة للخيال فيها واما القوة التي يكون الصورة المثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا
يعرض لها ان يكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن عرض لها ان يكون مادية او صور موجودات مادية لكن مبرأة عن علائق المادة من
كل وجه فبين انها يدرك الصورة بان يأخذها اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو مجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو
موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فتنزعها عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة فيأخذها اخذا مجردا حتى
يكون الانسان الذي يقال على كثيرين فيوجد الكثير طبيعة واحدة وتفرده عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ثم تجرده عن ذلك
لما يصلح ان يقال على الجميع فبهذا الفرق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم العقلي وقال في الاشارات الشيء قد
يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا
اذا ما تصورت من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه
لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث انه
مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق لكنه مجرده عن تلك العلائق
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة بالعوارض الغريبة
المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا وقال النصير الطوسي في شرحه انواع الادراك اربعة احساس وتخيل
وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة من الاين و
الوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك او ببعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره
والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من
الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ولا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط
لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك وقال ايضا انما مثل بالابصار لانه
اظهر انواع الاحساس قال المحاكم في شرحه والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم
او الذوق او اللمس فانا اذا لمسنا حصلت في القوة اللامسة صورة الملموس مع حصول المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا
حس الآخر وامثال ما نقلنا نصوص كثيرة من الشيخ وغيره فاذا تاملت في هذه العبارات المنقولة وامثالها المذكورة لا تجد
شكا وريبا في ان مذهب الفلاسفة القائلين بحصول الصور ان الاشخاص الخارجية مشخصها انما هو العوارض اللازمة لحصول .

بالذات

كلهما

وقال النصير

الجزئية

قال الحاكم

الحواس لكن في الاحساس باحد الحواس الظاهرة التجرد عن نفس المادة مع حضور المادة عند الحس ووقوع نسبة ووضع من المقابلة
كما في البصر او التلاقي كما في غيرها من الحواس وفي التخيل اي ادراك الحس المشترك مع قوته عالمها التجرد عن المادة وعن
وقوع النسبة والوضع ولوازمهما لخلاف سائر العوارض وبان ايضا ان الحاصل في [illegible] تجرد بالكلية عن المادة والنسبة
والعوارض المادية وبان ايضا ان الصورة تحصل في كل حاسة ظاهرة اما في الابصار فعند وقوع المقابلة [illegible] والمبصر
واما في السمع فعند وصول الهواء الحامل للصوت واما في الشم فعند وصول الهواء الحامل للرائحة واما في الذوق فعند وصول اللعاب
الحامل للطعم الى المطعوم واما في اللمس فعند ملاقاة الجسم الحامل للكيفية الملموسة في المخ لما راى ان المحسوس عند اشتمالها على اللواحق المادية
لا تحتمل الاشتراك وعند التجرد التام احتمل الاشتراك التام زعم ان الصورة الخيالية لما كان فيها التجرد بوجه كان الاشتراك بنحو
والاحتمال بنحو كان الاباء فيها بنحو فقال الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة آبية عن الاشتراك اجتماعا وبدلا لما لم يكن فيها تجرد عن
الغواشي المادية والصور الخيالية والوهمية لما كان فيها تجرد في الجملة تصلح للاشتراك البدلي دون الاجتماعي فالاولى من قبيل الموجودات
الخارجية والاخريان موجودات ذهنية لعدم الاشتمال على الهوية المانعة عن الاشتراك اجتماعا وبدلا وفيه نظر اما اولا فلانه قد
سلم ههنا بان ادراك الحواس الظاهرة وقد كان انكره من قبل وقال الصورة عند الاحساس انما تحصل في الحس المشترك وهو حس
باطن فالآن قد حصحص الحق واما ثانيا فلان قبول الصور الخيالية والوهمية الاشتراك البدلي لم يكن وقد نادى قول الشيخ في
النجاة لكن لم يجردها على ان الصورة الخيالية كالحسية في عدم قبول الاشتراك نعم قد نسبته لبث به العوارض ولا تمييز تمييزا تاما
فنجوز ان ما يحاكيه هو هذا ام ذاك لكن هذا التجويز انما هو من اغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا يعقل الاشتراك اصلا لا معا ولا
بدلا ويشمل على الهوية اللهم الا ان يراد بالاشتراك البدلي ما يكون في نفس الامر او بحسب التجويز الغير المطابق لكن ح يكون بعض الصور
الحاصلة في الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضعيف البصر والشبح المرئي من بعيد فانه يجوز [illegible] تجويزا غير مطابق واما
ثالثا فلان فرقه بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر وبين الحاصلة في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات
الذهنية باطل لان الحاصلة في الحس الظاهر لا تترتب عليها الآثار الخارجية الا ترى ان صورة النار الحاصلة في البصر لا تحرق
وحصول الحلاوة في الذوق لا يجعل الذائقة حلوا فهي والحاصلة في الخيال سواء في عدم ترتب الآثار فهي موجودات ذهنية هذا ثم اعلم
ان الذي يجوز فيه الاشتراك البدلي يقال له الفرد المنتشر وهو قد يطلق ويراد به ما يجوز العقل الاشتراك البدلي تجويزا غير مطابق كشبح
ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة والشبح المرئي من بعيد وقد يطلق ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك البدلي بحسب
الواقع وهذا الفرد المنتشر هو الذي كلامنا فيه ثم قيل في ابطاله ان الاشتراك البدلي والاجتماعي متلازمان والا فيكون
الفرد المنتشر اما ذاتيا واما عرضيا له فان كان الذاتي ذاتيا دائما والعرضي عرضيا دائما فما يصدق بدلا يصدق اجتماعا فالفرد المنتشر
ليس فردا بل هو كلي وفيه نظر ظاهر فانه ان اراد بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكلي المحمول على افراده والكلي الغير
الخارج عنها فلا نسلم ان الذاتي ذاتي دائما والعرضي عرضي دائما لكن لا نسلم ان الفرد المنتشر ذاتي او عرضي بهذا المعنى لانه جزئي
وان اراد بالذاتية والعرضية الصدق بالذات وبالعرض فلا نسلم ان الذاتية والعرضية لا يجعل ما هو ذاتي او عرضي
لا ذاتيا ح حاصله ان الصدق على ما يحمل الصدق عليه لا يجعل ما يصدق على واحد منهما وهذا هو المتنازع فيه فالاشتراك لا
يشبه ان يكون مصادرة فان النزاع فيه كالنزاع في المطلوب فتامل وقال قائل آخر الفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد
بقيد وهذا القيد اما امر مانع عن الشركة اجتماعا وبدلا فهو شخص تام لا فرد منتشر فالكلام فيه كالكلام في اصل الفرد المنتشر

وبان ايضا

وفيه نظر اما اولا

اعلم

ملخص كلامه

[illegible]

المنتشر ورجح الشوق وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه منقوض بالشخص التام بان الشخص عبارة عن الكلي المقيد بالتشخص فهذا القيد اما كلي
او فرد منتشر وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص وكذا انضمام الفرد المنتشر الى الكلي لا يفيد الا الانتشار واما امر مانع عن الاشتراك
اجتماعا وبدلا فهو ايضا شخص والكلام فيه كالكلام في اصل الشخص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الفرد المنتشر عبارة
عن الكلي المقيد بل القيد انما الفرق بين الكلي والجزئي بالانحياز وعدم الانحياز فالفرد المنتشر الكلي المنحاز بانحياز ما لحقه تجوز
فيه الاشتراك البدلي لا الاجتماعي كما ان الشخص التام عبارة عن الكلي المنحاز وليس هناك شيء به الانحياز منضم او منتزع نعم بعد انحيازه يعرض له
عوارض او ينتزع عنه فيسمى تشخصات وارتفاع ذلك كلمات ستفصل ان شاء الله تعالى واما ثالثا فلانا لو سلم انه عبارة عن الكلي
المقيد بقيد وهذا القيد صالح للاشتراك البدلي ولا نسلم رجوع الكلام اليه لان انتشاره وعدم اشتراكه نفسه كما عند من يجعل التشخص امرا
موجودا فالاشياء تتشخص به وهو متشخص بنفسه كذلك هذا القيد المنتشر متشخص بما به الاشتراك الجمعي ويجوز الاشتراك البدلي واما
هو فبما ياتي بنفسه الاشتراك الجمعي ويجوز نفي الاشتراك البدلي فتامل والتحقيق ان يقال هذا الفرد المنتشر اما يوجد في ضمن كل واحد مما
يصح الاشتراك فيه بدلا فيصدق على الكل اجتماعا واما يوجد في البعض لكن يصح في ذاته صدقه على غيره لو لا وجد فيه وهذا
ترجيح من غير مرجح لان نسبته الى جميع الاشخاص على السواء فالمنتشر اما ان يكون متحصرا في شخص بان يكون في نفسه بحيث يصلح لان
يتشخص بواحد من التشخصات الكثيرة ابتداء لكن بحيث لو تشخص بواحد منها لا يمكن ان يتشخص بتشخص اخر فلو وجد فاما لو جد في شخص واحد
او لا يكون موجودا اصلا بل يكون امرا متخيلا ويكون بالنظر الى نفس مفهومه صالحا لان ينحاز بانحياز ما اي انحياز كان ابتداء لكن
لم يتحقق وهذا كالكلية الكلي الممكن الافراد الا ان هنا صالحا لان يتشخص بتشخصات كثيرة لكن لم يتشخص لعدم وجوده واما هناك
فالصلوح لان يتشخص بتشخص واحد ابتداء بحيث لو تشخص بواحد منها لا يمكن ان يتشخص بتشخص اخر وهذان النحوان من الفرد المنتشر
معقولان لكن لا بد من [illegible] وجوده لكنهم لا يقنعون بهذين النحوين بل يقولون في كل كلي والكان مثلا الاشخاص انه اذا اعتبر
منحازا بتشخص ما فهو فرد منتشر هذا ما حصل لي الى الان ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **قوله** وبعد التنبا والتي قد عرفت ان
المراد بالوجود الذهني اه هذا جواب اخر لاصل الاشكال عام جار في الصور الحاصلة في الحس ايضا بخلاف الاول فانه على تقدير تمامه لا يجري
الا في الحاصل في القوى الباطنة والتنبا والتي اشارة الى اجمال الجواب الاول وتفصيله وتقريره على ما في الحاشية ان المراد بالهوية الشخصية
هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والصورة الجزئية الحاصلة في خيال زيد من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة
لها في ذلك الخيال تنطبق على تلك الصورة في اي خيال تحصل على سبيل الاجتماع وللصورة الخيالية اعتباران كما مر فهي من حيث انها
متشخصة بالتشخص الخيالي ومكتنفة بالعوارض الخيالية موجودة بالوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي وهي من حيث هي اي مع قطع النظر
عن التشخص الخيالي والعوارض المترتبة على هذا التشخص موجود بوجود لا يحذو حذو الوجود الخارجي وقد عرفت ان المراد بالوجود الخارجي
ما يشمل النحو الاول من الوجود وبالوجود الذهني مقابله فالموجود الذهني لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك لانه مقطوع
النظر عن كونه متشخصا فالموجود الذهني غير منحاز بها وهذه الصورة وان اشتملت على هوية يمتنع بها فرض الاشتراك بين الاشخاص
الخارجية لكن لا تشتمل على هوية يمتنع الاشتراك بين الصور الموجودة في الخيالات الكثيرة والنسخ وجدت مختلفة ففي بعضها
انه هو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك وهو واضح وفي بعضها الا على الكليات وهذا لا يصح الا بتاويل بان يراد بالكليات
ما فيه نوع من الاشتراك فان الكلي ما يصح فيه الاشتراك اجتماعا بحسب الخارج وهذه الصورة ليست كذلك هذا ابو الشيخ كلامه على طبق
مرامه ويعد فيه شيء فان مبنى هذا الجواب كالجواب الاول على ان الحاصل في الخيال الهوية الخارجية فالهوية الخارجية يكون مكشوفة

بالعوارض الخيالية فاذا قطع النظر عن العوارض الخيالية تبقى الهوية الخارجية فالهوية الخارجية غير مانعة الا الاشتراك الجمعي بين الصور الحاصلة في الحالات
فقد صدق على الهوية الخارجية انها غير متمايزة بالهوية المانعة عن الاشتراك الجمعي ولو اريد بالهوية ما يمنع الاشتراك بين الاشخاص العينية
فح لا يصدق على الصورة الحاصلة الخيالية انه لانها متمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب الخارج الا ان يقال ان المراد المتمايز بهوية مانعة
عن الاشتراك في ظرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتمايز لا بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك الظرف موجود ذهني فتامل قال
الحاشية ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس اذ مناط الكلية جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققا كان او مقدرا على وجه
الاجتماع انتهى وتحقيقه ان الاشباح المشتملة على التشخص الذي به تمتاز في حد ذاته عما عداه ذوات متباينة ومن البين ان كل ذات
لا يجوز صدقه على مباينه عند العقل بحسب نفس الامر والاشباح الغير المشتملة على الهوية لما كانت مباينة للذوات الكثيرة المندرجة تحتها في نفس الامر
او في ارض الذهن فيجوز عند العقل بحسب تصور مفهومه الصدق عليها فمناط الكلية والجزئية على الاشتمال على الهذية وعدمه لكن لما كان الاشتمال
على الهذية من لوازم مباينة الذات للذوات الكثيرة موجودة كانت او مفروضة مباينة حملية بحسب نفس مفهومه بحيث يابى العقل عن
تجويز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم عرف الجزئي منه بها ولما كان عدم الاشتمال على الهذية موجبا للابهام والتندرت بذوات كثيرة
لاجرم هو نفسه يكون صالحا للتكثر الذوات بحسب مفهومه سواء تحقق هذا التكثر بحسب نفس الامر او بحسب الفرض الذهني فخص عرف الكلية بها
فافهم **قوله** لا يخفى ان المتمايز في الخارج اه حاصله ان في التشخص مذهبين احدهما انه عبارة عن الهوية المتمايزة بحيث يابى الاشتراك من غير
اشتمال على ما به الامتياز فالتفاوت بين الكلي والجزئي بنفس الادراك فما كان متمايزا مدركا فجزئي وما كان مدركا من حيث نفس مهيته
مع قطع النظر عن الامتياز فكلي ولما كان الاول منحصرا في الاحساس والثاني في التعقل عندهم قالوا ما ادرك بادراك احساسي فجزئي وما ادرك
بادراك تعقلي فكلي وثانيهما ان التشخص مركب عقلي من المهية والتشخص والموجود بهوية بسيطة فالهوية على كلا الرايين ليس
امرا منضما فالمتمايز في الخارج بمهيته وهويته غير متمايز بهوية منضم اليه فلا يصح ان الموجود في الخارج متمايز بمهيته وهويته
منضم اليه بحسب هذا النحو من الوجود وهذه المناقشة شبه المناقشة اللفظية فانه انما يرد لو اريد بالانضمام حقيقة الانضمام
واما ان اريد ما يمتاز بحسب مهيته وهويته متميزة بحسب ذلك الظرف من الوجود فلا يرد شيء الا التعسف بحسب اللفظ **قوله**
مع انه من المعين ان للموجود في الحواس اه قد بان لك فيما قبل ان مذهب الفلاسفة ان الموجود في الذهن
الهوية الخارجية وعليه مبنى جواب المحشي الذي مر فنقول الصورة الحاصلة في الحواس مشتملة على هوية خارجية
محفوظة في الحاس وقد عرض لها هوية اخرى فبالهوية الاولى امتازت عن صورة اشخاص اخر وبهذا التميز التي
حصلت في الحاس قد امتازت عن الصور الحاصلة من هذا الشخص في خيالات اخر ففي الحاس امتازت بهوية منضمة اليها
في هذا النحو من الوجود دون الاخر في نحو الوجود الخارجي فلم يحز هوية منضمة في هذا النحو من الوجود فقط وهو المراد فلا اشكال الا بابعد
عن اللفظ وهو الذي قال الشارح المحقق قدس سره وكل ذلك تكلف وتعسف والمناقشة في لفظ الانضمام مما لا ينبغي **قوله**
وذلك لان المتبادر اه انما لم يجعل وجه التعسف ما ذكره كما جعل وجهه انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ التعسف اه معنى
صحيح بعيد من اللفظ وقيل الاولى في وجه التكلف ان المتبادر من التغاير تغاير المتميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون في الاول
جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير التغاير متاخر عن صدق المهية والتشخص وهذا النحو
غير معتبر عندهم وفي الثاني ان الظاهر من كلام المص عدم الانحياز في الوجود الذهني مطلقا فالقول بالانحياز
مع انه مخالف لما سبق باطل لان الانحياز الذي سلم المجيب هو الانحياز الذهني بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود

الوجود الذهني لوجب هوية علوية في الذهن فان الهوية مساوقة مع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تعدم
عن الخارج ولا تتفاوت الحال في الوجود الذهني وانت لا يذهب عليك ان وجه الضعف المذكور في الاول جيد واما ما ذكره من وجه الضعف
في الثاني فلا يخفى فساده فانه لعل حاصل مقصود المجيب ان الموجود الحاصل في الحس له هوية تمتاز بها انما الهوية الهوية الخارجية تمتاز الموجود الذهني
فاورد ان الهوية الخارجية قد تعدم وتبقى الوجود الذهني وهذا الوهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود في الحاس له هوية موجودة فيها لكن
تلك الهوية هي بعينها الهوية التي تمتاز بها في الوجود الخارجي ولا يصح انتفاء الهوية عن الخارج بهذا الوجود الذهني وان اراد بهذا الموجه المحقق ان ينبه الجواب
بتميز الموجود الحسي بالهوية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية مساوقة للوجود العيني فلا يصح حصولها في الحاسة فقضية بالقدم ان هذا الوجه
ثم لكان ابطالا لقول الفلاسفة ولا يضر بالوضع مع انه لا توجه اليه قوله مع ان الهوية الخارجية قد تعدم فتامل **قوله** اراد بالعدم العدم
المطلق اه اعلم ان الواجب ما يستحيل عليه جميع انحاء العدم الكلي تنافي الواقعية وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المصطلح فانه عدم خاص
بل المراد طبيعة العدم في اي فرد تحقق **قال** في الحاشية العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته ممتنع لما ان الوجود المطلق
الحاصل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كلا من العدم والوجود بالنظر الى ذاته ممكن وما لا امكان هو لحوق العدم ولا لحوق
تاخارجان عن نفس الوجود والعدم ضرورة خصوص الوجود والعدم في الممكن لا ينافي الامكان والاحتياج فتامل بما ذكر من عدم
منافاة ضرورة خصوص العدم للامكان صحيح لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وضرورة رفع طبيعة الوجود
والكان خصوص العدم اي رفع الوجود الخاص ضروريا واما عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود للامكان والاحتياج فهو فاسد
لان ضرورة الخاص تستلزم ضرورة المطلق بديهة فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان الوجود المطلق ضروريا كيف لو كان
خصوص الوجود ضروريا للممكن لكان هذا الممكن مستغنيا في هذا الوجود عن العلة وصح وجوده وبقاؤه من غير علة فافهم **قوله**
فلا يتخلل بالزمان اشارة الى رد قول بعض جهلة يونان ان الزمان واجب لاستحالة عدم السابق واللاحق وتقرير الرد
ان غاية ما لزم استحالة النحو الخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة العدم مطلقا فان العدم المطلق بان لا يوجد اصلا ممكن وجائز
قال في الحاشية المراد بالزمان نفسه او راسمه اي الآن السيال اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة والمتفلسفة فالفلاسفة
ذهبوا الى ان الزمان الممتد المتصل الغير المتناهي موجود والمتفلسفة زعموا ان الزمان موهوم والموجود هو الآن السيال
الراسم وكذا الخلاف في الحركة ثم ههنا مغلطة هي ان الزمان لما استحال عليه العدم قبل الوجود وكذا العدم بعد الوجود فاستمرار
الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع فالوجود المطلق واجب
لذاته فالزمان غير محتاج في بقائه الى علة وحلها ان نقيض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا نقيض العدم اللاحق سلب
العدم اللاحق وهو اعم من الوجود المستمر فان سلب العدم السابق واللاحق يصدق بانتفاء الوجود راسا وبثبوت الوجود
المستمر ووجوب الاعم لا يلزم منه وجوب الاخص فالاخص محتاج الى العلة فافهم **قوله** فيه مسامحة لان التي التقول باقتضاء الذات
للامكان مساوقة واريد به عدم اقتضاء الغير فيرد عليه انهم قالوا في نفي الامكان بالغير لو كان الامكان بالغير لزم توارد
العلل المستقلة على شيء واحد الذات والغير وهذا صريح في ان الذات على زعمهم مقتضية حقيقة الا ان يرتكب التجوز ههنا
ايضا لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخلف الذي يلزم في توارد العلل المستقلة على ذات واحدة يلزم في
توارد العلة على الذات كافية فيه فافهم **قوله** لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لعل
قيد لذاته ليس قيد السلب انما هو قيد للمسلوب اذ لو كان قيد السلب لكان الضرورة المسلوبة مطلقة فيكون الحاصل الامكان

من الحاشية

ثم ههنا مغلطة

سلب الضرورة ضرورة مطلقة سلبا بالنظر الى الذات فلا يجامع الضرورة الغيرية من الوجوب بالغير والامتناع بالغير قوله الا ان
يعني اه اي الا ان يقال ان الضرورة المسلوبة ضرورة مقيدة وسلب هذه الضرورة مقتضى الذات لا الاستحالة الامتناع
الوجوب بالغير والامتناع وانما جعل السلب محمول سالبة المحمول لان اقتضاء الذات السلب لا يتصور الا فيما لم يعتبر لحوقه ثبوت لان علة السلب
سلب علة الوجود واما ما قيل ان السلوب لا يكون لها قيود وكيفيات وبناء على هذا قال صاحب الافق المبين ان الجهات في القضايا انما هي
قيود للثبوت المسلوب لا للسلوب فمنع السالبة الضرورية سلب الضرورة لا السلب بالضرورة ودفع عليه ان نقيض كل موجهة نفس تلك
الموجهة مخالفة في الكيف ففاسد فمخالف للضرورة وسنفصل ان شاء الله تع في موضع يليق به وهذا الرجل من دأبه احداث آراء
ينفر بتصور ما ثواقب الافهام والتفوه باقوال يستنكف عن استماعها الآذان قوله لكن الخارج اه يعني ان الخارج عن حصر المواد
في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت والا لم يكن حصرا عقليا فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى
الذات والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبهما سلبا بسيطا اختل الحصر قوله بل ليس هيهنا اقتضاء
يعني ان الامكان سلب الضرورة الناشية عن الذات وهذا السلب لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من مراتب الذات فلا اقتضاء
هيهنا والاقتضاء الذات متقدم على هذا السلب وينفك هذا السلب في مرتبة متقدمة فلا اقتضاء هيهنا ايضا وتغاير بينه دفع ما
يتوهم انه لو كان في قوله بل ليس اقتضاء مع عيادة في البيان بل بصورة الامتناع فانه انما اثبت عدم الدلالة على الاقتضاء لا الدلالة
على عدم الاقتضاء قوله وعلى كل تقدير لا يلزم اه يعني انه على تقدير ان يكون هناك اقتضاء للامكان وتقدير ان لا
اقتضاء لا يلزم من سلب المقيد وهو سلب الضرورة الناشية عن الذات السلب المقيد اي السلب الناشي عن الذات فقيد لذاته
نحو من الممكن لذاته قيد للمسلوب فلا يصلح مشيرا الى ان الامكان لا يكون الا مقتضى الذات فافهم فان المقام قد عسر
على الاذكياء حله قوله والحق ان المنقسم الى الثلثة المراد بالموجود في نفس الامر الموجود في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء
كان موجودا بنفسه او بمنشأ انتزاعه في الذهن او في الخارج لان المراد اعم من الموجود بالوجود الذهني والخارجي والامور الانتزاعية اعراض بالنظر الى الوجود
الذهني فانه لا يجد فيه لا شيء يكفي قوله لان العلم عرض وبلغوا ان العدد والنسب عرض ثم عد العلم من الموجودات الغير الخارجية لا يصح
على المشهور من ان العلم الصوري هي موجودة ذهنية واما على مذهب المصنف فلا يكاد يصح وحاصل ان الحق ان المنقسم للجوهر والعرض الموجود
في نفس الامر الاعم من الموجود في الذهن والموجود في الخارج بنفسه او بمنشأه لانهم عدوا الموجود الذهني الذي هو العلم عندهم والامور الانتزاعية
من العدد والنسب والاضافة انها ليست موجودات عينية بالضرورة فيهما لم يرد على المحشي ان عد الامور الانتزاعية اعراضا واخراج الامور العامة من الاعراض
تحكم ولا يرد ذلك القوم اذا عدوا الامور الانتزاعية اعراضا لان اخراجهم الامور العامة غير معلوم بل الشيخ صرح بان الوحدة عرض
قوله والاولى ان يعد من الاعراض اه يعني ان هيهنا عذرين اعتذر وابهما تكلفات حاصل الاول ان الموجود الذهني و
الموجود الانتزاعي عد بجانب الاعراض مسامحة والعلاقة انهم شبهوها بالاعراض العينية في القيام بالموضوع واتصافه بها وحاصل
الثاني ان المقسم الممكن الموجود الخارجي لكن لا يلزم خروجهما من الاعراض لان الجوهر والعرض ليسا قسمين له بل انما قيد ان المقسم
والقسم الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وقيد القسم لجواز ان يكون اعم وبناء الكلام لا اشتراط المقسم والثاني
ابعد التكلف من الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض وفي الثاني ارتكاب انهم لم يرسموا العرض
في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد فانهم لم يتعرضوا الجوهر والعرض الا في ضمن هذا التقسيم ولم يريدوا في موضع آخر عند
ذكر رسمه على ما استفاد من هذا التقسيم فافهم قوله التركيب العقلي معتبر فيما يقال المولات وفي بعض النسخ فيما يقسم الى

الى المقولات وهذا البحث [illegible] فانه يوضحه ان يكون المقسم للجوهر والعرض المركب العقلي فيكون الجوهر مركبا عقليا مع كونه مقوله
ولايضا لا ينطبق على الدليل وقد ورد بان المراد ان المركب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات بالاندراج فيه كما يقال
الماهيات اما جوهر او عرض او هما فيه ان المركب العقلي معتبر في افراد ما ينقسم الى المقولات وعلى كل تقدير
فحاصل الجواب ان المندرج تحتها المركبات العقلية والامور العامة بسايط عقلية وهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه وغير
منطبق على السوال لان حاصله ان المقسم لو كان اعم تناول للامور العامة ايضا فيدخل في احد القسمين للانحلال
الحصر والجوهر ليس بصالح للتناول فيدخل في العرض اذ انه يدخل في العرض لصدق رسم العرض ايضا عليه فظاهر ان الجواب
غير دافع له الا ان [illegible] تخصيص المقسم بالموجود الذي يحصر في المركبات الحقيقية وح قد جاء التكلف ثم الاستدلال بهذا الوجه
على عدم كونهما [illegible] موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوال لكل ما يندرج تحتها
وان الامور العامة كلها بسايط والكل في حيز المنع اما الاول فلانهم قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني
فلانهم صرحوا ان الفصول غير مندرجة تحت المقولة اندراج نوع تحتها بل صدق الجوهر صدق عرضي وقالوا الصور هي
الفصول فالصور غير مندرجة تحت مقولة بحيث يكون مركبة منها ومن غيرها واذا جاز في بعض الموجودات فليجز مثلها في الامور
العامة واما الثالث فالسواد والبياض ونحوهما عند المحققين بسايط ذهنا وخارجا فليس واحد من المقولات وانه لها مع صدق الكيف
عليه وبزعمهم منهما للفلاسفة فلكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالدليل انما قام على بساطة الوجود ونحوه لا
على بساطة كل امر عام فتدبر قوله مع ان موصوفاتها ليست موضوعا لها اقول يعني ان موصوفات الامور العامة ليست موصوفة
بانها محال لها فان الموضوع ما يقوم بحاله الوجود ومهيته متحقق وموصوف الوجود ليس كذلك فان وجود الشي
لا يتقوم به وانت تعلم ان هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا اما في الوجود المصدري فليس موجوديته الموجود
بان يتقرر الماهية ثم يقوم وجوده المصدري كما في ساير العوارض واما في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فالكان
عين الماهية فحالها حال المهيات من الجوهرية والعرضية وتقويم المحل فوجود الجوهر جوهر والعدم كونه في موضوع ووجود العرض
عرض لكونه في موضوع ايضا لو تم ما ذكره لتم في الوجود ونحوه ولا يتم في ساير الامور العامة من العلة والمعلول ونحوهما فافهم
قوله فليتامل قال في الحاشية اشارة الى ما يرد عليه هو انه يخل الحصر المعتبر في القسم ويمكن ان يقال ان الوجود والامكان ونحوه مأخوذ
في المقسم وهو وما اخذ فيه ليس من جملة الاقسام مما يصدق عليه اقول انت تعلم ان الوارد بعد تسليم ما قال ان اللازم من بيانكم ان موضوع
الوجود ليس موضوعا فالوجود موجود لا في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا ولا وجه لاخلال الحصر بان انه ليس في موضوع الا ان
يراد في تعريف الجوهر قيد زايد لكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه ثم ما قال في العذر غير تام لان المأخوذ به في المقسم لا ينافي
من الاقسام بل ما يوجد هو فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد لا بد من دخوله في احد الاقسام والا اخل الحصر
قطعا فافهم قوله اي في محل يقوم ذلك المحل الحال اه اعلم انهم قالوا في بعض الاعراض ان تشخص المحل تحتاج الى الحال كما
قالوا الحركة محتاجة الى الزمان في تشخصها والاين والمقدار والشكل علة متممة لعلة التشخص فكان لمتوهم ان يتوهم انتقاض تعريف الموضوع
بخروج محال هذه الاعراض وتعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فاراد المحشي دفع هذا التوهم وحاصله ان
محل العرض تقوم حاله من حيث العموم والخصوص اي يكون المحل العام لا يحتاج الى المحل اصلا لا من حيث العموم ولا من حيث
الخصوص فلا ينتقض بمحال الاعراض المذكورة فان عموم محالها تقوم لعموم الحوال وخصوص للخصوص والكان خصوص المحال متقوما بعموم الحوال

تقوم المحل العام والمحل المخصوص للحال
المخصوص بخلاف المادة فانها
من حيث العموم صح

قوله فالمادة التي هي محل الصورة اي نفس مادته مادة امر نسبي وكذا موضوعه الموضوع فالمادة بالنسبة الى الصورة محالة
فيها مادة قوله والسر فيه ان العرض طبيعة تابعة اي لايدري ما اذا اراد ان اراد ان طبيعة العرض طبيعة حالة وطبيعة الصورة طبيعة
مستقلة غير حالة ففيه انه خلاف ما هو جوابه وان اراد ان طبيعة العرض محتاجة احتياج النعت الى المنعوت فهذا السر ليس مغايرا
للدعوى كثير المغايرة حتى تقوم دليلا عليها وان اراد معنى آخر فليس مما تحقق نظر قد نقل هنا حاشية منه اي ان اتصاف الهيولى
بالصورة من حيث انها صورة مطلقة مقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها صورة معينة متاخر عنه فالهيولى قد تصورت اي صارت
ذات صورة مطلقة فوجدت وتصورت اي صارت ذات صورة معينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في وجودها والصورة
تحتاج في التشخص الى الهيولى انتهى اعلم ان المحقق الدواني اورد قولهم المشهور بان اتصاف شيء بشيء فرع ثبوت الموصوف النقض
باتصاف الهيولى بالصورة اذ ليس للهيولى تقدم على الصورة واجاب عنه بان علة الهيولى نفس الصورة واما اتصاف الهيولى بالصورة فيجوز ان
يكون متاخرا عن الصورة فلا محذور ثم قال وفيه نظر حكمي وهذا الجواب بعد صحته انما يفيد ان الصورة صدرت عن الجاعل غير حالة
ثم صارت في مرتبة متاخرة بعد وجودها متاخرة عنه حالة وهذا مما يأباه النظر الحكمي فانه ليس لها الا الهيولى حالة حتى يكون باقتضائها بل الحلول
الحلول انما هو نقص في جوهر الذات ولما صار الذات قائمة من دون حلول فلا يحل بعد ذلك ابدا اي ابدا فتامل ثم انه لو اورد
نقضا على قولهم الاتصاف الانضمامي لابد فيه من تقدم الموصوف على الصفة بهذا الاتصاف اي اتصاف الهيولى بالصورة
المطلقة لم يكد ينفع هذا الجواب ونقل عن ذلك المحقق في وجه النظر الحكمي ان الهيولى طبيعة جنسية ومالم ينضم اليه الصورة
لم يتحصل فكيف يتصور تقدم تحصلها على انضمام الصورة اليها واورد عليه انه لا منافاة بين تأخر الهيولى من حيث
التحصل عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث الوجود الخارجي ولا يلزم سوى تقدم الوجود على التحصل
ولا محذور فيه وانت تعلم ان مبنى كلام المحقق ان وجود الطبيعة الجنسية بدون تحصلها وارتفاع ابهامها غير معقول وكيف
يتصور وجود اللون وهو لون مطلق بدون ان يتحصل سوادا او بياضا فالاولى ان يورد عليه انه فرق بين الماهية الجنسية
بما هي جنس وبينها بما هي مادة فانضمام شيء الى الاول بدون ان يتحصل غير معقول وكذا وجودها بدون التحصل
واما الثاني فهي ماهية ماخوذة على انها متحصلة بنفسها موجودة بوجود مغاير لما تحصل عنه وهي ماهية نوعية انما الابهام
فيها بالنظر الى ما يعرضها من خارج فلا بعد ان يوجد ثم ينضم اليه ما كان مبهما بالنظر اليه فيعرض تحصل عرضي لها
فافهم والمحشي ايضا سلم استحالة انضمام شيء متحصل الى مبهم فجعل الاتصاف علة لوجود الهيولى ولما كان يرد عليه ان
الاتصاف الانضمامي فرع الوجود الى الشيئين فكيف يكون متقدما على وجود الهيولى وان الصفة في الانضمامي موخر
عن وجود الموصوف فمنع في الحاشية الاتية كون اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة انضماميا وادعى انه اتصاف انتزاعي
وهذا الكلام باطل لان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا يكون موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف
يكون موجودا بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وههنا الصورة موجودة بوجود مغاير للهيولى فان قلت الموجود انما هو
الهيولى قائمة بها تشخص الصورة ثم العقل يقتضب من التحليل بأخذ ماهية الصورة ويتصف الهيولى بها فهو اتصاف
بانتزاع الصورة فيكون انتزاعيا قلت لا نسلم ان الموجود القائم بالهيولى الشخص فقط بل طبيعتها ايضا موجودة لكن
بوجود الشخص ولا دخل فيه للانتزاع نعم لو كان الكلي الطبيعي اي الماهية من حيث هي غير موجود انما الموجود الاشخاص لكان
له وجه لكن الامر ليس كذلك ثم لو كان هذا موجبا لكون الاتصاف انتزاعيا لكان الاتصاف بالاعراض العينية انتزاعيا ثم الاتصاف

الاتصاف الانتزاعي بعد تسليم الانتزاع فانه وان لم يستدعي تقدم الموصوف لكن لا اقل من ان يجب المعية بينه وبين ثبوت الموصوف وكيف يجوز انتزاع
الى ليس بشيء وبهذا الكلام ظهر ان خالف بالامر من اتصال الجسم بما يجوز الاتصاف بالامكان ونحوه قبل ثبوت الماهيات الموصوفة بها فافهم والمحقق
الدواني قال التحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة في جانب الخارج صورة متقدمة على الهيولى وان كان متاخرا عن الوجود الذهني لها وهذا الاتصاف ذهني والصفات
الصورة المعينة متاخرة عن وجود الهيولى واورد ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون الا بوجود تلك الصفة في الخارج وههنا الصورة موجودة
في الخارج فلا يكون الاتصاف اتصافا ذهنيا وايضا لو اتصف الهيولى في الذهن وهي متصفة بها في الخارج ايضا فيكون الصورة من لوازم ماهية الهيولى
وهي امور اعتبارية ونقل عن هذا المورد في الجواب عن الاخير ان الاتصاف بها في الذهن والخارج اعم من ان يكون على وجه اللزوم لكن السيد
المحقق قدس سره كلامه يشعر بان العارض في الذهن والخارج لا يكون الا لازما وقد تابع هذا بالاستواء هذا كلامه وانت لا بد علمك
ما فيه فان الكلام ههنا في الهيولى والصورة المتلازمتين وقد توجه كلام المحقق بتمهيد ان الاتصاف على نحوين احدهما بان يكون الاتصاف
بحيث يترتب عليه الاثار كما في اتصاف الجسم بالسواد فانه يصير اسود بحيث يفعل عنه حاسة البصر والثاني اتصاف بحيث لا يترتب عليه
الاثار كما اذا تخيلنا جسما قائما به السواد وهذا الاتصاف اتصاف واقعي لكن ليس مما يترتب عليه اثاره فان الموصوف في الذهن موجود في الواقع
ظلا والصفة في الذهن قائمة به قياما ظليا من غير اعتبار المعتبر نعم فرض هذا الاتصاف في الخارج اي بحيث يترتب اثار الاتصاف عليه
فرض اختراعي واذا تمهد هذا فنقول مراد المحقق ان اتصاف الهيولى بهذا النحو من الاتصاف الموجود في ذهن ما علة لوجود الهيولى
في الخارج ومن لا يرد الاول بل انما الاول فلان كون الاتصاف صفة عينية لوجود تلك الصفة في الخارج انما هو في الاتصاف
المترتب الاثار واما في الاتصاف الغير المترتب الاثار فلا كيف ولا بد لهذا الاتصاف من ان يكون الى المتشابه موجودين لوجود ظلا
واما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم من الاتصاف في الخارج والاتصاف في الذهن بهذا الوجه كونها من لوازم ماهية الهيولى فان لازم الماهية
ما لا يوجد الماهية في الخارج وفي الذهن الا متصفة بالاتصاف يترتب عليه الاثار كالاتصاف الاربعة بالزوجية فان الاربعة لا تصير موجودا
في طرف الا تصير زوجا متصفا بما له اثار الزوجية ثم اورد معاصره ان الحقيقة هذا مبني على ان الفاعل للهيولى صورة مبهمة ثم يعرض لها صورة
معينة وهذا في حيز المنع فانه غير مبين بعد ولا بين ولم ينقل عن احد مع ان جعل العام بعينه جعل الخاص فكيف ينفك عن الصورة وتعرض
مبهمة للهيولى اجاب عنه المحقق بان منشا هذا الايراد الاختلال بالحيثيات فان الحال في الهيولى صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة
من حيث انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى من حيث انها تلك الصورة المعينة متاخرة عنها ولا بعد في اختلاف الاحكام باختلاف
الحيثيات ومثل هذا الاختلاف باختلاف الحيثيات امانة والحيثيات هذا الكلام كما قيل يدل على ان هناك اتصافا واحدا
من حيث انه اتصاف بالمطلق متقدم ومن حيث انه اتصاف بالمخصوص متاخر ولو كان الاول لعليته باعتبار الاتصاف الغير المترتب الاثار
لما كان لهذا الكلام وجه لان الاتصاف المذكور مغاير للاتصاف الخارجي ولا وجه للفرق ايضا بين الاتصاف بالمطلق والخاص حال
العلية والتقدم باعتبار الاتصاف الغير المترتب الاثار يصح في الاتصاف المطلق والخاص جميعا ويمكن ان يدفع بان المحقق لعله
اراد ان الاتصاف الغير المترتب الاثار ايضا اتصاف بالصورة المعينة لكن له اعتبار من اوانه ارخى العنان مع المورد كما هو
دابه في اكثر مباحثه فان المورد لم يورد على كون الاتصاف ذهنيا وانما طعن باستحالة قيام المبهم او لا ارخى العنان وقال
فيه تفصيل الحيثيات والاعتبارات هذا هو الظاهر وانما لم يجعل الاتصاف بالصورة المعينة بهذا النحو من الاتصاف علة لان علية
الاتصاف بهذا النحو علية بالنظر الى الوجود الذهني فيكون العلية من قبيل العلة الغائية والمغاية الاصلية في الاتي وانما تو جهت
الى الطبايع النوعية كما حقق الشيخ دون الاشخاص الخارجية فتامل ثم ان ايراد الصدر بهذا الوجه خارج عن قانون المناظرة

الايراد ٣

٢٠ الهر

المحقق مجيب عن النقض فهو مانع وقد قابله بالمنع واما قوله لان جعل العام والخاص واحد فايراد آخر ولا توجه له في المحقق ثم بقي بعد الكلام
كلام لان الذي يظهر من كلام القوم ان علية الصورة باعتبار الوجود الخارجي كيف وقد استدلوا عليها بالتلازم المقتضي على زعمهم للافتقار
وظاهر ان التلازم باعتبار الوجود الخارجي وايضا استدلوا ايضا بان الهيولى امر بالقوة فلا بد من ان يحتاج الى المخرج ايا ما الى الفعل الا بان يستلزمه
فقط وظاهر ان كونها امرا بالقوة انما هو بالنظر الى الوجود الخارجي والمحصل الرافع للابهام ايضا امر عيني فاذن لا سبيل الى علية الاتصافات
الذهنية ولا سبيل ايضا الى القول بالاتصاف الانضمامي مع الاعتراف بالعلية ولا سبيل ايضا الى كون الاتصاف انتزاعيا كما قد عرفت فلا سبيل
اذن اليهم الا ان ينكروا علية الاتصاف وليقل الصورة من حيث انها صورة موجودة بوجود آخر لا تتصف بها الهيولى بهذا الاعتبار
الوجود علة للهيولى ولوجودها الوحداني ما دام تتصف بها الهيولى اتصافا انضماميا متأخرا عن وجود الموصوف وهذا الاحتمال المختفي
في الصورة الذهنية انها باي صورة مخصوصة مكنوفة بالعوارض التي تتصف بها الذهن ومع قطع النظر عن التشخص موجود بوجود في نفسه
غير قائم بالذهن لكن هذا انما يتم اذا انكر استلزام حلول التشخص حلول الطبيعة على خلاف ما يزعم المحقق الجونفوري ولا بأس به فانه لم يثبت
بدليل ثم يرد عليه ما مر ان الحلول ليس كمالا بل النقص في جوهر الذات ضرورة الاحتياج ولما صار الذات قائمة بنفسها من دون حلول
فلا يحل بعد ذلك وجوابه انه سلم ان الحلول ليس كمالا بل النقص لكن لا يلزم منه ان يكون النقص الاحتياج في جوهر الذات بالاحتياج الى
المحل بل يجوز ان يكون النقص في مرتبة اللوازم ادنى الوجود الوحداني فوجود نفس الذات غير قائمة لا يوجب ان لا يكون حالا في مرتبة
الوجود الوحداني والسر فيه ان الوجود الوحداني لازم من لوازم الوجود الالهي وان كان لازما متأخرا فالنقص اوجب الحلول في هذه المرتبة
واما حلول الطبيعة المطلقة فبالوجه هذا غاية ما يتكلف من قبلهم ولعل الله يأتي من رحمته فهو ارحم الراحمين ثم على علية الصورة للهيولى
اعتراضات عويصات الاول ان التشخص والوجود متساوقان فلا يمكن ان يوجد شيء ولا تشخص في مرتبة من المراتب فلو كانت الصورة
علة للهيولى لكانت متقدمة بالوجود فيكون متشخصة في هذه المرتبة فيلزم تقدم الصورة الشخصية على الهيولى والثاني ان جعل التشخص والطبيعة
واحد وليست الطبيعة تصدر عن الجاعل تارة مطلقة ومرة متشخصة لان التشخص اما امر انضمامي الى الطبيعة ولا امرا يتحد معها بل العقل بعد
صدورها عن الجاعل ينتزع عنها التشخص فاذا اصدرت الطبيعة ينتزع العقل التشخص عنها فتتشخص ولا يحتاج الى جعل آخر وبعبارة اخرى لو
كان جعل التشخص مغايرا لجعل الطبيعة فجاعل التشخص ان لم يفد شيئا سوى ما افاد جاعل الطبيعة لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر
زايدا فهذا الزايد اما متممة صفة او منتزعة يكون التشخص حاصلا من انضمامها او سنبين بطلانها فاذن جعل الطبيعة والتشخص واحد واذا ثبت
هذا فنقول لو كانت طبيعة الصورة علة للهيولى وتشخصها معلولا لها لكان جاعل الطبيعة جعلها اولا مطلقة ثم بعد وجود الهيولى جعلها
متشخصة وهو باطل اذ يلزم هناك جعلان احدهما جعل الطبيعة والآخر جعل التشخص وحلهما مبني على ان الفرق بين الطبيعة والتشخص
ليس بان التشخص مشتمل على امر زايد انضمامي او انتزاعي بل الطبيعة بنفسها متمايزة ومتميزة فالطبيعة المتمايزة المتشخصة ونفس الطبيعة
اي الطبيعة المشتركة وليس حاله الامتياز غير ما به الاشتراك فنفس الطبيعة صالحة لان يوجد مشتركة ومتمايزة والمرتبتان مختلفتان
في الاحكام محتاجتان الى الجاعل والجاعل يجعلهما ويقررهما وكلاهما موجودان في الخارج المطلق بوجود مطلق وخاص
بوجود خاص فوجود المرتبة الاولى ليس وجود الآحاد ووجود المرتبة الاخرى ليس وجود الطبيعة وهذا وان كان مما يأباه العقل
المتوسط لكنه مبرهن ببرهان لا كلام فيه ارتياب منفصلة في مستقبل القول الثاني والسابع واذا تمهد هذا فنقول اذا
كانت الطبيعة موجودة والتشخص موجودا آخر ولو بالاعتبار فلا بأس في تعدد الجعل بالقياس الى كل منهما فيجعل اي على
نفس حقيقة الصورة فيتقرر فيجعل مع شركة هذه الحقيقة مادة فيتشخص تلك الحقيقة بحسب اقتضاء من ذلك الجاعل مع شركة المادة

الماده من جهة قبولها اي تقرر متخصصة بقرر اي على في الماده فلا اشكاله في قوله في الاستدلال الاول لان الشخص امر انضمامي ولا يتحد مسلم
لكن قوله اذ لو صدرت الطبيعة ينتزع منها التعين ثم ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل التعين انما ينتزع من الطبيعة المنحازة بعد صدورها
وليس هذا التعين مناط الانحياز بل الانحياز بنفسها امر زايد فمسلم ان اراد صدور الطبيعة المخصوصة التي هي الشخص لكن
لا ينفع فيجوز ان يكون صدورها بعد صدور الطبيعة المطلقة وفي الاستدلال الثاني نختار ان الجاعل بعد جعل الطبيعة المطلقة افاد
امرا زايدا لكن لا نسلم انحصاره في الامر المنضم او المنتزع بل يجوز ان يكون هذا الامر الزايد الحقيقة المنحازة المغايرة لها بالاعتبار
ولا يلزم المثال الافلاطوني فانه طبيعة مطلقة موجودة من دون انحياز اصلا بان يكون موجودة في نفس الامر ولا يوجد المنحازة فيها
واما هيهنا فالتقدم بالذات فقط فالحكم بانك اثنى في ذا اما الاول فانه مما يعد باطلة فان المساوقة انما هي الوجود الطبيعي
والتشخص ينبغي ان يعد اقتضاء واحدا وان اريد المساوقة مطلقا فهذا ما تيسر لي الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قوله
فان محل الصورة المعدنية اه قال في اي نسخة ويمكن ذلك بيان ان صور البسايط باقية في المركبات عند التركيب فلو كانت صور المركبات
حالة في الهيولى لزم اجتماعها مع صور البسايط في محل واحد وهو مما يا باه الفهم السليم والذي يدل على اباء الفهم السليم انها لو
قامت بالهيولى فاما ان يحصل حصة من الهيولى غير الحصة التي تحصل مع صور البسايط فقد حصلت نوعا آخر لا علاقة للبسايط معها لا
علاقة للنار مع الماء واما ان يحصل بتلك الحاصلة لصور البسايط فيلزم تحصيل نوع واحد لصورتين ويلزم ان يكون جسم واحد
نارا ويا قوتا مثلا معا لكن هذا الوجه يرد على حلول صور البسايط في الهيولى ايضا فان الصورة النوعية ان تحصلت الهيولى تحصلا غير
تحصل حصل بالصورة الجسمية فقد صار بها الهيولى غير الجسم وان حصلت ذلك التحصل الذي جاء من قبل الصورة الجسمية فيلزم
توارد العلل المستقلة على تحصيل واحد فان قيل حصل بالنوعية التحصل الاخص بان حصلت الهيولى المتحصلة بالجسمية تحصلها جسما
مخصوصا قلت هذا انما يصح على قول من تقول تحصل الصورة الجسمية مقدمة على تحصيل النوعية ثم مثل هذا يجري في صور
المركبات اذ يجوز ان يكون حالة في الهيولى ويكون التحصل الحاصل لها مغاير التحصل الحاصل لصور البسايط بان
يكون هذا التحصل اخص وايضا كما يظهر من آخر هذه النسخة ثم اقول عندي بعد ثبوت الصور النوعية بجوهرية انها مطلقة بسيطة كانت او
تركيبية حالة في الجسم اي المجموع المركب من الهيولى والصورة الجسمية المتوحد توحدا طبيعيا وذلك لانها لو كانت حالة في الهيولى
فالهيولى محتاجة الى الصور كلها فيلزم انعدامها عند انعدام واحد من الصور واما الى كل واحد من الصور فيلزم توارد العلل
على معلول واحد شخصي لان الهيولى واحد شخصي واما الى القدر المشترك بين الصور فهذا القدر على الفصل المشترك اما داخل او خارج
لا سبيل الى الاول لانه اما جزء لتلك الصور فيكون مركبة وهي فصول باعتبار فيلزم تركب الفصل وقد اجمعوا على بساطة الفصول
فالصور الضرب[?] بسايط اذ البسايط والتركيب لا يختلف باختلاف الاعتبار ولو اثبتنا الصور فيكون حقيقة واحدة ولا
الى الثاني لانه يلزم ان لا يحتاج الهيولى الى الصور نفسها فيكون اعراضا وانما يحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض
جوهرا انها خلف واما البتة تحتاجه اصلا فيلزم ان يكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر الحال والعرض
انما هو لحاجة المحل وليس واحد التخصص اصالة بمتوحد بالعموم ثم لما كان القول بحلول صور المركبات في مجموع
العناصر وصور البسايط في الهيولى مما يكذبه الوجدان والحدس فان الصور كلها حكمها واحد
اعرض المحقق عنه وقال بحلول جميع الصور في الهيولى لكن لا يلزم تخلف المذكور اولا وقال والتحقيق ان محل
صور المركبات كالصور البسائط فوقية مثلا الهيولى من حيث انها مصورة لصور البسايط وبه يتحصل

لحصه

الصوره

تمام

وعدها وهذا الا يرد عند كون المحل الجسم
فانا نختار ان يحتاج الى كل واحد
من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم صح

تمصور بالصورة ما من المركبات التي تتصور بصورة معينة منها والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل لكن فيه ان اتصاف
الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي وبالصورة المعينة اتصاف انضمامي والاتصاف الانتزاعي لا يجب
ان يتأخر عن وجود الموصوف وان استلزمه والاتصاف الانضمامي يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما سيأتي
تفصيله لعل المراد بالهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط الهيولى المتحصلة بها اي الحصص الحاصلة انواعا
اربعة بانضمام الصور الاربع والحلول فيها حلول طارئ لان الحصة الواحدة المتحصلة بصورة واحدة لا تستعد
لحصول الصورة التركيبية وهو واضح والصورة يلزم ان يكون عنصر واحد عنصرا وياقوتا معا لذا كان زعم البعض ان المحل الحصة
المتحصلة بصورتها صورة من صور العناصر كيف ويلزم منه كون الياقوت مثلا عبارة عن عنصر ما والصورة
الباقية تبعه ولا ادري ماذا اراد بقوله وهي تحصل بصورة لصورة ما كي لا وجه له لظهر الا ان يتحصل بالقدر المشترك بين صور
الانواع المركبة وهذا لا يصح فان القدر المشترك اما ذاتي فقد عرفت انه لا ذاتي مشترك بينها او عرضي فيلزم ان تتحصل الهيولى بعارض
من الصور لا بها والكاف دعواه ان الاتصاف بها اتصاف انتزاعي تؤيد الاخير وقوله والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل مأخوذ
من كلام المحقق الدواني وقد عرفت ما له وما عليه ثم القول بالاتصاف الانتزاعي وان صح في القدر المشترك العرضي المنتزع من الصور المخصوصة
لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف بهذا الاتصاف الانتزاعي فان منشأ هذا الوصف الانتزاعي وصف انضمامي لان القدر المشترك
بين الصور المعينة انما ينتزع من الصور المعينة فهو متفرع فالاتصاف به متفرع الاتصاف بالوصف الانضمامي فكيف لا يتأخر عن وجود الموصوف
ثم قال وبهذا الطريق ان للهيولى خمس مراتب الاولى تصورها بالصورة الجسمية المطلقة والثانية تصورها بالصورة الجسمية المعينة
والثالثة تصورها بصور البسائط والرابعة تصورها بالصور التركيبية المطلقة والخامسة تصورها بالصور التركيبية المعينة انتهى وعلى هذا الاولى
ان تعتبر المرتبة الثالثة مرتبتين تصورها بالصورة المطلقة للبسائط وتصورها بالصور المعينة لها ويكون المراتب ستا فافهم قوله فما
اورد على توقف الموضوع الخ اقول منشأ هذا الاشكال ما اورد الشيخ المقتول استدلالا على عرضية الصورة النوعية وتقريره ان العرض على
قاعدتكم الموجود في محل مستغن عن الحال وصور المركبات كذلك لان محلها الجسم او الهيولى وكلاهما مستغنيان عن صور المركبات لان
صور البسائط كافية في تقويمهما والا لم يكن للعناصر وجود وهي باقية في المركبات فمحال صور المركبات متقومة بدون تلك الصور والمحل الغير
المقوم موضوع فصور المركبات تستغني عن موضوع والموجود في الموضوع عرض فصور المركبات اعراض وقد اجيب بان المراد في تعريف
الموضوع الاستغناء عن الحال في وجوده او تحصله نوعا والمعتبر في المادة الحاجة باحد الوجهين فمحل صور المركبات وان لم يحتج اليها
في الوجود لكن احتاج اليها في التحصل النوعي ثم اورد عليه ان محل الصور التركيبية الهيولى الاولى وهي مستغنية عن تلك الصور وربما محصلة
بصور البسائط وهي كافية في تحصلها فلم لا يجوز ان تحصل تحتاج فيه الى تلك الصور ولذا اخذ المحتج في تقرير الاعتراض عدم الحاجة في
التحصل النوعي ايضا واجاب بان محل تلك الصور العناصر الممتزجة الحاملة للكيفية المزاجية وهي محتاجة في التحصل النوعي الى تلك الصور فانه
قبل انضمام الصور اليها لم يكن مجموع تلك العناصر المكيفة بالكيفية المزاجية نوعا محصلا والكائن موجودا او تلك الصور جعلها نوعا بالفعل
وهذا الجواب قد كان اورد عليه الشيخ المقتول بان في العناصر الممتزجة امرين العناصر وصفة التركيب والكيفية المزاجية وكونها
وظاهر ان العناصر انفسها غير محتاجة والا لم يصح لها بدون الصور التركيبية وجود فان احتاجت احتاجت في التركيب والمزاج
وهما عرضان فالصور التركيبية متقومة بالعرض ومقوم العرض عرض لكن اندفع هذا الايراد بتعميم الحاجة اي حرره في توقف المادة وجودا
وفي توقف الموضوع عدما ثم اعلم ان تعميم الحاجة بهذا الوجه غير صحيح لان الشيخ والاكثر اتفاقهم بعد اتفاقهم على ان لا بد من امر زائد

زايد على الجسم يحصل به نوعا اختلفوا في جوهرية هذا الامر وعرضيته فالمشاؤن ذهبوا الى الاول والاشراقيون الى الثاني فلو كان تحصل الجسم
نوعا بكيفية الجوهرية لما صح هذا الخلاف. الوجه الثاني استدلوا على نفي الحركة في الجوهر بان محل الصورة الجوهرية محتاج اليها فاذا تبدلت
الصورة الجوهرية بالتدريج ولم يكن فرد منها بالفعل لزم انعدام محلها بالفعل حال الحركة فلا يصح فيها حركة لان بقاء الموضوع من شرط الحركة فلو
تحقق جوهر لا يكون محله محتاجا اليه لما صح الاستدلال بهذا الوجه وايضا زعموا على جوهرية الصورة ان الشيء اذا قطع او انقلب الماء هواء انعدم
الجسمية التي كانت قبل القطع وقبل الانقلاب ولو كانت الجسمية غير محتاجة الى الصورة في الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص
في ان المعتبر في الصور الجوهرية الحاجة باعتبار الوجود لا باعتبار التحصيل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فلنبين الان معنى قولنا
الموجود في موضوع فقد رسم العرض انه الموجود في موضوع لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه ثم قال بعد عبارة طويلة واذا
عنينا بقولنا الموجود في شيء اي في شيء متحصل القوام بنفسه قد تمت شيئيته دون ما وجد فيه او تم دونها فلا نتوهم ما قيل كأن
فرقا بين حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في المادة فان الصورة هي الامر الذي يجعل محله موجودا بالفعل ومحله ليس
شيئا بالفعل الا بالصورة واذا تحققت ان المعتبر في موضوع العرض الاستغناء في الوجود وفي مادة الصورة الحاجة في الوجود
فقد علمت ان الجواب عن الدليل المذكور بمنع المقول بالوجه المذكور غير تام فان العناصر الممتزجة غير محتاجة الى الصورة التي
في الوجود ضرورة واما ما قيل انه يلزم على تقدير الحاجة ان يكون الصورة للاعراض التي هي تفضل باعتبار الجوهر المحتاج محلها في
تحصله نوعا بالفعل اليه فجوابه ظاهر فان الشيخ صرح بان تركيب نوع عرضي من مادة وصورة فليثبت اولا مادة النقض
ولم يثبت بعد لا بالتسليم ولا بالدليل واذا ادعيت ما يكون من الحق الصراح من ان المعتبر في جوهرية الجوهر الحال حاجة المحل
اليه في الوجود وفي العرض استغناء تلك الحاجة ظهر لك فساد ما استدل على جوهرية فصول الجواهر بان الفصل يقتضي ان يكون علة
لوجود الجنس الذي هو محله او تحصله نوعا بالفعل في الوجود التفصيلي الذي قد اضيف به شرطا وعرضيته يقتضي ان لا يكون علة
لشيء من الاعتبارين ووجه الفساد ان مقتضى العرضية ليس الا ان لا يكون علة لوجود الجنس اما ان لا يكون علة لتحصله نوعا فلا تقتضيه
العرضية وقد اورد عليه انه لو تم لزم ان لا يكون للعرض فصل اصلا لا الجوهر ولا العرض وهذا الايراد انما يرد لو كان بازاء الجنس
والفصل للاعراض المادة والصورة ولم يتحقق بعد فافهم **قوله** المراد بالتباين التباين الجزئي لما مر من ان المادة تكون
موضوعا بالنظر الى الاعراض القائمة بها لكن هذا انما يتم لو ثبت ان من المواد ما ليس بموضوع اصلا وهو بعد في حيز الخفاء فالصواب
ان يوجه بان المراد التباين باعتبار الحيثية فان المادة لا يكون موضوعا من حيث انها مادة وكذا الموضوع لا يكون مادة
من حيث انه موضوع لان المحل الواحد لا يكون مادة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد معا **قوله** اعلم ان المتكلمين اه المتكلمون
ذهبوا الى ان المعروض للقبلية والبعدية حقيقة وبالذات الاشياء المتقدمة والمتأخرة فالقبل كان موجودا في الواقع
ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول يسمى متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى ليس الا زمانيا من الممكنات
بل في يد الفاعل المختار فما اوجده في الواقع مع عدم الآخر صار متقدما ثم اوجد الآخر اما معه فصار البعد معا او مع عدمه
فصار بعد والفلاسفة زعموا ان معروض هذه القبلية والبعدية حقيقة متجددة متجددة بنفسها يكون لافرادها تقدم وتأخر
بالذات وللاشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنة هذه الحقيقة والمتأخرون لما وقفوا على ادلة وجود الزمان ولم يقدروا
على التشكيك فيه ادعوا بوجوده لكن لما كانوا قائلين بحدوث العالم برمته قالوا بحدوث الزمان وتناهيه في جانب الماضي
وقسموا التقدم الانفكاكي الى قسمين احدهما ما كان الانفكاك فيه بالنظر الى الحقيقة الزمانية بان يكون القبل في جزء منه متقدم

الزمان عند جمهور

او جزء منه مقدم والآخر منه جزء او حد متأخر فالاول قبل والثاني بعد بواسطة فقبلية اجزاء هذه الحقيقة والآخر ما كان فيه لا بواسطة هذه الحقيقة بل بالذات بحسب نفس الامر ومتن الواقع ويسمى هذه القبلية بالقبلية الذاتية وهي ما وراء القبلية الذاتية الدائرة على السنة الكافة وصاحب الافق المبين لما علق في جبلته الحماقة ورسخ في الصفة الشيطانية البعيدة عن الفطانة فاختار هذا القول وضم اليه الاباطيل التي اردته الى اسفل السافلين وارتفع بها دعوى العلماء الراسخين فذ عار نفسه الى رفض ما عليه جمهور المليين ونقض ما عليه الفلاسفة من المشائين والاشراقيين وسمى هذه القبلية بالقبلية السرمدية والبعدية بالبعدية الدهرية وصنف في تبيانه كتبا مبسوطا ودفاتر ملكوبة عباراتها غلطية والفاظها معجمة مشتملة على اشتقاقات مخترعة والفاظ معربة لا يوجد في اطلاقات العرب لو باء وتنفر عنها اسماع الفصحاء وليس تحتها الا الشبهات المختلة والسفسطات المزخرفة وملخص مقاله ان القبلية الانفكاكية ما بحسبه يمتنع ان يوجد المتأخر مع المتقدم وهذا على ضربين احدهما ان يتخلل ممتد او لا ممتد بهذا النفي عدم يكون في احدهما القبل وفي الآخر البعد وثانيهما بحسبه يوجد في متن الواقع ولوح الدهر المتقدم مع عدم المتأخر ثم يبطل هو ويقوم بدله وجود المتأخر من دون تخلل ممتد او لا ممتد اصلا وهذا لا يقتضي ان يتخلل الممتد او اللاممتد وذلك عدا باء الدهر عن الامتداد وبراءة هذا النحو من السبق واللحوق عن الامتداد وادعى ان الفلاسفة ايضا لا ينكرون هذا النحو من القبلية لكنهم يدرجون في الزمانية وسنفصل هذا القول مع ما عليه في موضع يليق به فانتظره قوله فالمتقدم الزماني عند جمهور المتكلمين اه قد عرفت الاقوال الثلثة في الزمان والمدة فاختلف تفسير القديم والحادث بحسب كل قول فالقديم على رأى المتكلمين ما لا يكون مسبوقا بالعدم في نفس الامر والواقع والحادث والحادث الزماني ما يكون مسبوقا به في الواقع لان الاعدام والوجود كلها عندهم واقعية فما يعدم عنا يعدم عن الواقع وما يوجد لدينا يوجد في الواقع لكن لما كان عندهم السبق واللحوق بهذا الوجه موجبا لتوهم ممتد غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف له عليه ولا على جزء منه ويكون الحادث في شطر منه وقبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهية فلذا فسر المصنف القديم الزماني بما لا اول لوجوده والحادث الزماني بما لوجوده اول واما الفلاسفة فلما زعموا ان لا تجدد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع لم يصح ان يقال فيهما عدم ثم وجود او وجود ثم عدم والموجودات كلها قديمة بحسب هذا النحو من الوجود والزمان الغير المتناهي عندهم مع ما فيه من الزمانيات التحقق بجزء منه منطبق عليه او غير منطبق او في حد منه موجود في نفس الامر لا حدوث ولا لحوق في هذا النحو من الوجود انما الفوت واللحوق لبعض الزمانيات عن بعض بحسب الوجود الزماني عندهم مما كان وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهي في جانبي الماضي منطبقا عليه كالحركة القطعية للافلاك او غير منطبق كالحركة التوسطية للافلاك والحادث الزماني ما يوجد في شطر منه ويكون سابقة العدم فتعريف المص شامل لمذهب الفلاسفة ايضا واما على طور صاحب الافق المبين فالقديم قديمان دهري وزماني وكذا الحادث حادثان دهري وزماني فالقديم الدهري ما لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الدهر والقديم الزماني ما يكون مستوعبا وجوده للزمان المتناهي في جانب الماضي والحادث الدهري ما يكون مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الدهر والحادث الزماني ما يختص وجوده بجزء من الزمان ويكون في الاجزاء الاخر العدم والغيبوبة والمحشي صرح مع القول بحدوث الزمان بقدم القديم الزماني بما فسر القديم الدهري بعينه القديم الزماني ما عند الافق المبين القديم الدهري وقد قال في بعض حواشيه مبحث الحادث والقديم انه حادث انما سمي القديم الزماني ونسب الى الزمان باعتبار بعض الوجوه وهذا الكلام لا اعتبار فلانه لا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام المحشي على اصطلاح الافق المبين وهو ان القديم ما كان مستوعبا للزمان في جانب الماضي ولما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الواقع لان الزمان لما كان حادثا كان مسبوقا بالعدم في الواقع

ای مامر ان القبلية الدهرية

الدهري

[illegible]

في الواقع فكيف يستوعبه على كلامه على ما جوزه صاحب الافق المبين في قبساته من ان تناهي الزمان لا يستلزم الحدوث بل يجوز ان يكون
الزمان المتناهي واقعا في متن الدهر بلا سبقه عدم كما ان الافلاك المتناهية واقع بلا سبقه عدم وانما حكم بحدوثه الدهري بالدليل الآخر دل
عليه لا لاستلزام التناهي اياه وان تقضى بعضه بهذا التجويز تلميذه الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية فيسع كلام المحشي على هذا او قال
ما يستوعب بوجوده الزمان لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في نفس الواقع ثم اعترض ان الزمان يلزمه التقضي والتجدد بل هو نفس
التقضي والتجدد فاذا لم يكن قبله تقض وتجدد فيلزم ان يكون مسبوقا بالعدم فيصير حادثا والقياس على الافلاك فاسد لانه قار الذات
فيمكن ان وجد بجميع اجزائه في الواقع بلا سبقه عدم وهذا بخلاف الزمان لانه لعدم قراره لا يوجد الاجزء فجزء واذا فرض انه
لم يوجد عدم القرار فصار حادثا وهذا الكلام من هذا المحقق لابطال هذا التجويز حتى لا غبار عليه لكن من له علم ان مطمح نظر المحشي هذا الا
اليس الفاسد بل مقصوده ما ذكرناه كما صرح به في بحث القديم والحادث لكن بقي انه قد نسب هذا المعنى الى الفلاسفة في ذلك البحث وهذا
بظاهره ينافي ما ذكره ههنا فليتأمل فيه **قوله** فان بعضهم جزم بوجوده منهم الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره
واوافقا ما اذا فيه فانه ذهب الى تجرد النفوس الناطقة **قوله** وهذه المعاني بعد اشتراكها في ذلك الاشارة بناء على قصد
المشير حين قصد التعاين والقصد كما يتعلق اولا وبالذات الى المحسوس بالذات يتعلق الى المحسوس بالعرض **قوله** لكن التوجه بالتبع
المشار اليه قد يناقش فيه بان كون المشار اليه هنا او هناك بالذات وان كان بالذات للجوهر وبالعرض للعرض
لكن لا يلزم ان يكون تعيين الحس بانه هنا او هناك بالذات كما ان المحسوسية بالذات لبعض الاعراض وبالعرض لمحالها لكن
التعيين بالمحسوسية يجوز ان يكون بالذات للمحسوس بالعرض **قوله** وبهذا اندفع ما يترائ وروده اما اندفاع الاول
فلان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد واما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم للاشارة
المحسوسة بالذات في معنى من المعاني واما اندفاع الثالث فلانه قدس سره ما قال في بحث الحلول في حواشي التجريد انما هو في المعنى
الثاني والذي قال ههنا انما هو في الاشارة بالمعنى الثالث **قوله** لانها ليست متحيزة بالذات هذا الظاهر لا يصلح لان
تخصص المعرف الخاص بدفع المعرف عموما وايدا وقد كان الايراد بعموم المعرف لا بخصوصه حتى يفيد تخصيص المعرف ومقصوده
انه لا يخص المعرف بالحلول في المتحيز بالذات ووجه التقييد في المعرف فيصح الاطراف المتداخلة **قوله** بالحسب وجودي
المحال والمحل اه يعني بحسب يكون وجود الحال والمحل ايضا تعدد الاشارة بالنظر الى وجودهما وههنا قد يتحد الاشارة بالنظر
الى التداخل واما بالنظر الى وجودهما فيصح التعدد بل يقع في بعض الصور بارتفاع التداخل **قوله** مع ان المتكلمين لا يقولون بها
يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف **قوله** فان العرض مثل السواد لا يحمل اه الظاهر ان اللام
للاستغراق يعني ان كل عرض لا يحمل على موضوعه مواطاة فلا يصدق تعريف الحلول على شيء من افراده كما صرح به
الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية وهذا بناء على ان اصل الصفات المحمولة مواطاة ليس حلولا **قوله**
واجاب عنه بعض المحققين اه نقل كلام المعترض وقال هذا المحقق في آخر تقريره والحاصل ان نعوت الاختصاص الذي للنعت بالنسبة
الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا خاصا بموصوفاتها
لا يشاركها فيه غيره والعقل يفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاصات الاخر وهذه العلاقة يعبر عنها بكون
وجودها لها او بكون وجودها بانها رابطة **قوله** وانت تعلم ان الاختصاص الناعت اه فان هيئة التوصيف النوعية
يدل على ان الناعتية بسبب الاختصاص فلا يكون الوصف لذاته نعتا وانت لا يذهب عليك ان العاقل

المحسوس بالذات فلان الموصوف فلا المشير بالجوهر ان تعيين المشير بانه مكان بالعرض ومن الحاشية بانه هنا او هناك

تحرير ابام

ليست بهويته بل بايدي الاسباب بل الذات لنقصان فيها لا يصلح موجودة الا بان يكون تعالى حقيقيا موصوفة فهو صفة الا اختصاص له ثانيتها

اما الثاني فقد اشار المحقق اليه واما الان الاختصاص لازم من لوازم الذات لنقص في الذات فقصد الذات ملزومة للناعتية

للاختصاص اللازم الناعت جوهرها فقد اشار المحقق الى هذا **قوله** مع انه على ذلك التقدير اه **قال** في الحاشية الصفات المشتقة لها

اختصاص بموصوفاتها وهو منشار لاتحادها معها اتحادا بالعرض وحملها عليه حملا بالمواطاة وانت لا يذهب عليك ان الامر

اصطلاحي فلا بد من النقل من ائمة اللغة ثقات هذا الفن ان المحمول بالحمل بالعرض يسمى حلولا وقد صرح ثقات الفن خلاف ذلك وحج للاشكال

اصلا **قوله** فالاولى اه فيه اشارة الى ان كلام المحقق آيل اليه ابانه بان تقييد المراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون لذاته من دون

واسطة في العروض لا بسبب امر يكون معروضا بالذات قد يطلق على الواسطة لفظ السبب مجازا **قوله** والمراد بالنعت اه قد

عرفت ان هذه الارادة بناء على زعمه لا على زعم جمهور المعتزلة بهذا التعريف **قوله** وبهذا الظهر ان العرض اعم من العرض الذي

ان المراد في التعريف بالحلول ما يعم الحمل وهو يوجد في العرضي ايضا فيكون مندرجا تحت العرضي بما هو عرض لا كما يقول المحقق الدواني

ان ما هو عرضي باعتبار يصير عرضا باعتبار فانه بحث آخر **قوله** كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول اه الذي نقل عنه هو مثل العرض

بالمشتق ولا يخفى ان ذلك لكون المشتقات اعراضا فلا يصلح تاييدا فانه يحتمل ان يكون التمثيل بها لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار

كما زعم المحقق الدواني اولى التي المشهورة وسمى الشارح السيد لكن في رصد الماهية ناشيرا الى ان الحلول غير الحمل فانظر **قوله** التركيب

من الوصف غير معقول قيل هذا النقض على الدليل وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من دليل المجيب هو بطلان الجزئية

وهذا ايضا المستدل فان مقصوده ان الجزئية باطلة في نفس الامر ويلزم هاهنا فلا يكون المذكور جوابا عنه بل الحق ان مراد نقيل

آخر على بطلان المذكور ليس هذا ابتناء على ان المستدل اعترف في الدليل بالوصفية حتى قيل فان اريد به المعنى اللغوي لم يمش قول المجيب

بل مقصوده ان كونه وصفا ضروري لكونه سلبيا فلا يصلح للجزئية **قال** في الحاشية ان اريد بالوصف مبدأه فالجواب ان التجرد

سلب بسيط ومبدأه خصوصية الذات ليس المقصود انه اريد به وصف التجرد فالجواب ما ذكر من ان التركيب اه وان

اريد المبدأ فالجواب مثل اه بل المقصود ان اريد بالتجرد ما يفهم من اللفظ فالجواب ما في الحاشية وان اريد المبدأ فالجواب هذا **قوله**

فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه في البعض هذا الاستلزام على ان صفة الكل صفة لجميع اجزائه وهو بعينه خفاء وتقرير البعض بان

الصفة محمولة على نفسها البتة ولو اوليا فان كانت جزءا لشيء وهي صفة له فهي خارجة عنه فهي خارجة عن نفسها فهي خارج محمول

وهو معنى العروض ولا يخفى ما فيه من التكلف والحق ان امتناع كون الصفة جزءا ضروري والاطالة فيه بالاستدلال بامثال هذه

المقدمات لا يرجع الى طائل **قوله** لفظا او للمنع الخلو اشارة الى انه يلزم قدم الحادث وحدوث القديم هذا مبني على ان

القدم والحدوث من لوازم الماهية موصوفاتها **المرصد الاول** في الوجود والعدم **المقصد الاول** في تعريفه **قوله**

الظاهر ان القائل بالبداهة قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني معترضا على منع بداهة الوجود مستندا بالقول بالكسبية وبالقول

عن تصوره انه ان اريد منع تصور افراده العارضة للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه انه ليس للوجود عروض للماهيات اصلا

لا ذهنا ولا خارجا بل منتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد المسمى بالوجود كيف وقد قالوا الوجود في الحمل الاتية

العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات الماهية افرادا له بل هي نفسه مضافا الى الماهيات فيكون

وقد اعترف المانع بذلك حيث قال في اثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصصه زائدا على الماهية

عارضا لها ما لا سبيل اليه نعم لو كان لذلك المفهوم فرد وراء الحصة في نفس الامر وحكم بانه حقيقة توجه المنع وان اريد منع

الموقف

ع تصور هذا المفهوم بكنهه انه بسيط لا جنس له ولا فصل وكنه الحقيقة ليس الا هذا المفهوم البسيط نفسه البديهي التصور وتعقب عليه
المحقق الدواني بانه لو فرض توقف البديهية على ان ليس لهذا المفهوم فرد فلا بد لاثباته من دليل وبانه لا يلزم من كون افراده
مصادا كون المطلق لو عالة بديهيا الا اذا ثبت تصورها بالكنه والحقيقة وكونه بسيطا وكذا كونه انتزاعيا لا يستلزم البديهية
لك ان تأخذ من السؤال والجواب الاول النزاع في الوجود بانه بديهي ام لا على ان ماله حقيقة سوى هذا المفهوم ويكون له افراد
وجوده ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او اليأس ومن زعم انه حكم بالبديهية ولما كان المتأخرون ادعوا البديهية في ان
صدق الوجود وساير المفهومات المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقة يكون نظرية او ما
النزاع بعض الافاضل الى ان تصور الوجود بما به نور الاشياء او كونه مبدأ الآثار ثم لو نزع بان معنونه هل هو بديهي التصور
ان يكون نفس هذا المفهوم المصدري او نظري او ما يوس بان يكون ناشئا ورائه يكون منشأ الانتزاعه وان لم يصدق هو عليه
الخصه يكون النزاع معنويا بلا شبهة وما قيل لا بد من تعين الموضوع او لا ثم بحث عن اعراضه الذاتية ليس بشيء لان تصور الموضوع
لكنه غير مشروط واما التصور لوجه يمتاز به عن جميع ما عداه فمتحقق ويفهم من الجواب الثاني للمحقق انه يمكن النزاع في المصدري وهذا بعيد جدا
ن بديهية المصدري ضرورية لا يمكن انخفاؤها نعم دعوى بديهية المفهومات الانتزاعية ربما كما يظهر من كلام المحقق او استلزام البساطة
الانتزاعية ربما ايا ما كما يظهر من كلام ذلك الصدر مما لا سبيل اليه وانت تعلم ان بديهية الوجود الحقيقي مما لا يدعي احد الى بعد
لانظار الغائرة الى الآن لم يتحقق عند احد انه ما هو وانت قد ظهر لك ان دعوى النظرية لا يصح من عاقل في المصدري فلا سبيل
ون الى النزاع المعنوي الا باحد الوجهين المذكورين ودعوى ان ليس للعاقل المصدرية افراد موجودة مما لم يصح برهان اما السبيل الا الاستقراء
فلا تعويل عليه فخرج الى ما حاصله ان النزاع انما وقع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فمن زعم ان نور الاشياء بهذا المفهوم البديهي
التصور حكم بالبديهية ومن زعم ان نور الاشياء بغير هذا المفهوم سواء كان فردا لهذا المفهوم ام لا حكم بالنظرية او الماليوسية
لكن النزاع بهذا الوجه ما ساعه ان يعرض مع دليل كل فريق بهذا المعنى فلذا اعرض المحشي عن النزاع المعنوي بهذا الوجه وقال الظاهر
ان من ادعى البداهة اراد بداهة هذا المفهوم المصدري ومن ادعى الكسبية او الماليوسية اراد الحقيقة فالنزاع بين قائلي البداهة
والقائلين الآخرين لفظي وبين قائلي الكسبية وقائلي الماليوسية معنوي واورد عليه بان النزاع اللفظي بعيد من المحصلين اذ يلزم عدم
فهم كل مراد الآخر مع استمرار البحث عن القدم الى الآن ولعله لا بعد فيه في هذا المقام فانه لم ينقل من الاولين الاستدلال على البداهة
اصلا بل انما يدعون البداهة بداهة وقوم منهم عرفوه ومنهم من حكم بالماليوسية ولم ينقل اعتراض احد من الفريق على الآخر ولما جاء
الامام بعدهم ظن العرفان متنازعين ولا يحصل لاحد مطلوب الآخر والحيل انما جاء من قبل الامام ولا بعد في ذلك وفيه ثم الصدر
المعاصر لذلك المحقق تصدى لاثبات البداهة بوجه آخر هو ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا فكنهه
بديهية نفسه اذ لم يوجد منه معقول وموجود حتى يتصور ان ما هو المعقول منه كنه الوجود او وجهه وورائه وزان الكلي العرضي الذي لا افراد
له في نفس الامر فلا يكون ذاتيا او عرضيا لشيء لكن الوجود على ما ذهب اليه المحقق امر عقلي لا وجود له في الخارج للمراياه المذكورة في
كتبهم لا سيما كتاب الاشراق ولا في الذهن لان ما يحصل في الذهن ليس فرداله ضرورة ان زيد ليس بموجود بما في ذهننا من وجوده
كما انه ليس متحققا بما في ذهننا من كنه وتعقب عليه المحقق الدواني بان الوجه وان كان انتزاعيا لكنه ليس امرا اختراعيا فيكون
له تحقق في نفس الامر كسائر الاضافيات والامور الاعتبارية وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة على والتمسك بان
زيد ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده لا يصح ان لا يكون الاعراض موجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان

ثبوت الاسود لا يكون اسود كما في الذهن على انا لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهنها فان الموجود في
الذهن هو حصة الوجود كما هو المحقق وتنبيه بالكلام الفصيح غاية البعد فان له حصة وقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع مذهب
بالنسبة الى حصصه انتهى واقول هذا العبد التحقيق ان الوجود الذي به موجودية الاشياء ليس سوى شيئا يصدق عليه
الوجود ويكون مناط موجودية الاشياء وترتب الآثار وليس هذا الشيء امرا عينيا ولا ذهنيا بل المهيات باسرها نوعية مناب الوجود
اعني انها بانفسها مناط الموجودية وترتب الآثار وتاثير الجاعل ليس الا في تقررها جعلا بسيطا ويكون بانفسها مصداقا للموجودية
وذلك لانه لو كان امر وراء المهيات يكون مناط الموجودية لا يمكن ان يقوم بالمهيات اتصافا لما سيذكر ان الانتزاعي والانضمامي
لان ما به موجودية الاشياء يكون سابقا عليها فهذا الامر الانتزاعي يكون سابقا وليس له تقرر وتحقق الا بالمهيات التي هي منتزع يكون سابقا على تقرر الاشياء صح
عنها فاذن ليس امر تقوم بالمهيات وتصير المهيات موجودة به لا قياما انضماميا ولا انتزاعيا واما انه ليس في الذهن او يكون مصداقا
بحسب وجود الذهني فلانه يلزم ان لا يكون المهية موجودة بشيء يقوم بالذهن وهذا مثل ان يقال زيد ضارب بضرب قائم ببكر
وهذا سفسطة ولا ينتقض هذا بالاعراض الموجودة في الخارج كما زعم المحقق لان الاعراض الموجودة في الدهر ليست مبدا الاتصاف
البتة والا لزم ذلك المحال وما قال في العلاوة ساقط كما لا يخفى ولا يلزم هذا في سائر الانتزاعيات لانها ليست مناط الموجودية
بل بضرورة الشيء هو هو مثلا والعقل كونه متاخرا عن تقرر الفوقية بتكرر منشاها وليست باعتبار وجوده الذهني منشا الاتصاف واو المهية
هذا القول لا يمكن النزاع في هذا تهذا الوجود الذي به موجودية الاشياء لانه امر اختراعي ليس له حقيقة انما هو امر مخترع العقل فليس هناك
شيء مما يصدق عليه الوجود ويكون مناط الموجودية ويقوم بالمهيات حتى يكون بديهيا او نظريا او مايوسا وهل هذا الا كما يقال
ما يصدق عليه شريك الباري بديهي او نظري او مايوس واما المهيات التي هي ما به مناب الوجوب فهي غير صالحة لدعوى البديهة
كما نبه عليه الشيخ المحقق وقد سبق تحريره فقد بان لك ان لا وجود هناك يكون قابلا لدعوى البديهة والكنهية واما المصدري
فقد علمت انه ليس شيء واما ما زعمه ذلك الصدر اذ لم يكن الوجود شيئا واقعيا لما صار بديهيا ففاسد لا يليق
الا به والعلم ما زعم انه ليس للوجود المصدري واقعية ولا هو عارض لشيء ففاسد ايضا ومكابرة صريحة وكلام ذلك المحقق
عليه تام من غير قصور وليس ملك مقصود ذلك الصدر ما ذكرنا فانه لم يترك سائر الامر الحاث للوجود في عدم الواقعية
كما يلوح من بعض عباراته وهو مكابرة فاضحة وبالجملة ليس للوجود الذي به الموجودية مصداق سوى المهية فلا شيء
هناك يكون بديهيا او نظريا سوى المهية وهي غير متنازع فيها فتدبر قوله قال الشيخ في الهيات الشفاء حال
قال الصدر الشيرازي هذا يدل على ان الوجود الخاص هي المهية وليس كذلك بل الوجود الخاص امر آخر يصير المهية به موجودا
يترتب الآثار وذلك ان تقرر كلام الشيخ بان المراد بالحصة ما به الواقعية والمعنى ان كل امر له ما به الواقعية به يصير المهية تلك المهية اي
يتقرر بالحصة فللمثلث ما به واقعيته بتقرر المثلث وهذا اسمي ما به الواقعية الوجود الخاص في اصطلاحنا وقيل المحشي اورد هذا
الكلام لتائيد تعدد المعاني للفظ الوجود ردا على من زعم ان ليس له الا معنى واحد وهو بعيد قوله ضرورة ان كنهه ليس الا ما ارتسم
في الذهن اه هذا هو الذي ادعى الصدر وغيره وعليه ما اورد المحقق الدواني من انه ليس امرا عينيا فيجوز ان يكون كنهه امرا عينيا لا يقدر العقل
على انتزاعه الا بان ينتزع اولا ذاتيا شاذا او عرضيا له فيحصل العلم ثم نعلم ان هذا المعلوم ما له علاقة مع المنشا بحيث يصح انتزاعه عنه ولا نعرف آخر ص
ومن ادعى بطلانه فعليه البيان فالاولى ان يخص بالوجود المصدري فانا نعلم ضرورة ان ليس كنهه الا ما حصل في العقل
من الضرورة والكاره مكابرة قوله والصورة الوجود الحقيقي اه ينبغي ان النزاع بين قائلي النظر والياس معقول فانه

فانه في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم ذهب على خلاف آخر هو انه عين الواجب تعالى لذاته او امر مغاير له زايد على
المهيات وعلى الاول يكون تصوره ممتنعا وعلى الثاني [illegible] نظريا واورد عليه انه لو كان المنع ما ذكر لتعرض احد الفريقين في
دليله والضد دليل قائل لما لو سلمنا منع استحالة التصور على تقدير كونه عين الماهية او قائما به والقول بان الدليل لعله من مخترعات
المتاخرين لا التفت اليه فان قلت قد ثبت ان ليس هناك حقيقة يكون مصداقا للموجودية فلا يصح هذا النزاع قلت انما بنا انه لا يصح
مصداقا للموجودية سوى الماهية وسنبين ذلك ببرهان آخر والمهيات صالحة لهذا النزاع ولا يصلح احد لان يدعي بديهتها
فتامل فيه **قوله** ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه لم يرد بالتصور بالكنه مصطلحه وهو تصور الحد بان يحصل ذاته بالحد والمجمل
بل تصور الكنه اعم من ان يكون تصور المجمل او المفصل المجمول مراءة للملاحظة وحاصل كلامه ان بعد تصور كنه الشيء لا يمكن معرفته
برسمه لانه بالرسم لا يحصل تصور ذلك المتصور لانه تحصيل الحاصل فلا بد من التصور بوجه آخر فلم يكن المرسوم ذلك المتصور بل
هو مع وجهه والغرض من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لما كان بديهيا لا يتوقف الا التعريف لفظيا ودفع ما يورد ان الكلام
في بديهية كنهه وهو لا يمنع توقفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يوضع لبديهيها ولا يلزم من بديهية الكنه بديهية الرسم ثم اورد عليه النقض
بانه لو تم لا يمتنع الترسيم اصلا لا قبل معرفة الكنه ولا بعده لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف به المحشي فلا يقصد به
الا معرفته بوجه من وجوهه فلم يكن المرسوم ذلك الشيء وان قيل ان المرسوم اذا لم يكن حاصلا من قبل امكن الالتفات اليه بالرسم قبل
مثله بعد معرفة الكنه لانه كما يكون الالتفات قبل الى ذلك المرسوم ويبقى المرسوم مرسوما كذلك بعد معرفة الكنه يمكن الالتفات بالرسم
ويبقى ذلك المرسوم مرسوما لان الالتفات الى نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض وبالجملة جهة الطارى الملاحظ لا يكون معتبرة في
جانب الملتفت اليه والضد تقابل ان قوله يلزم ان لا يجوز ترسيم بعد ترسيم لان المقصود بالرسم معرفة ذلك المعلوم بالرسم فيلزم
تحصيل الحاصل او معرفته بوجه آخر فلم يبق المرسوم الاول مرسوما وقد ينقض بالتحديد بعد الترسيم لان المقصود بالتحديد ليس الا معرفة
سابقا لانه تحصيل الحاصل بل لا بد من معرفة ذلك الشيء بوجه آخر فلم يكن ذلك المرسوم محدودا وكذا وقع القيل والقال ولم ينبه احد على حقيقة
الحال واما الحل لك بحيث يتميز الصواب فاعلم انه ليس المقصود وجه المنع عن الالتفات الى الشيء بعد معرفة كنهه بالعوارض كيف وهذا
النحو من الالتفات واقع ضرورة ولا يمكن من عاقل انكاره ويجوز المحشي التعريف اللفظي بعد معرفة الكنه بل المقصود منع الرسم بطريق الكسب
بعد معرفة الكنه وتقرير الكلام موقوف على تمهيد مقدمة هي ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصلا من قبل والمقصود من
الكسب في باب التصورات تحصيل كنه شيء او معرفته بوجه يمتاز عما عداه لا غير فنقول لو امكن الرسم بطريق الكسب بعد معرفة
الكنه فاما لتحصيل الكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل وهو باطل لان المفروض تصور الكنه واما للتميز عما عداه وقد كان حاصلا
باتم وجه واما للالتفات الى امر لم يكن ملتفتا اليه قبل الكسب بواسطة الكاسب والالتفات اليه قد كان حصل فلا يليق من تقدير في
المكتسب يخرج به عن المعلومية والحصول فيقصد بالحركة الفكرية تحصيله باحد الوجوه المذكورة ولم يبق ذلك المعرف فقابل صار المعرف
بالرسم شيئا آخر ولا يكفي في ذلك التعدد في آلة الالتفات لان هذا التعدد وتغاير في الكاسب هو لا يفيد لدفع الاستحالات اللازمة
في المكتسب ومن هيهنا ظهر سقوط ما اورد المورد بقوله وبالجملة جهة الالتفات لا يكون معتبرا في جانب الملتفت اليه فانه الكلام
لا امر لم يدعه المستدل فانه لم يدع ان جهة الالتفات يجب ان يعتبر في الملتفت فيلزم نقده بل كان يقول لا يتصور الالتفات
بطريق الكسب الى معلوم الكنه فلا بد من النقد وقد بان لك سقوط النقوض اما الاول فلان المرسوم لما لم يكن حاصلا
من قبل ولا ممتازا عن جميع ما عداه يمكن الكسب بالرسم لهذا التميز ولا يعتبر القيد في الملتفت اليه لعدم الاستحالة في الالتفات اليه

والالتفات

اليه وبهذا الخلاف ما بعد معرفة كنه الكنه فانه قد حصل وامتاز والتفت اليه فلا يمكن الكسب لاجل شيء منهما واما النقض بالترسيم بعد
الترسيم فالجواب عنه انه وان حصل بالرسم الاول الامتياز الا ان الرسوم لما كانت مختلفة بالخفاء والجلاء والاختصاص يعني كل رسم
امتياز الا بعيده الاخر فيجوز ان يلتفت برسم للامتياز ثم يلتفت برسم آخر للامتياز الاتم منه نعم لو فرض الرسمان المتساويان في
افادة الامتياز يلزم انه لا يمكن الكسب بالرسم بعد الآخر بعد معرفته باحدهما واما بعد معرفة الكنه فلا يتصور مزيد لان الكنه
قد افاد الامتياز باتم وجه فلا يمكن الكسب لتحصيل الامتياز والجواب عن النقض بتحديد المرسوم المعلوم بالرسم ظ فانه كان
ممتازا غير حاصل والان بالتحديد يقصد تحصيله فلا استحالة وما قيل انه يلزم انه لا يصح التحديد بعد معرفة الكنه الاجمالي فقط
لانا نلتزم ذلك لان الكنه التفصيلي انما يعد الالتفات الى الكنه الاجمالي وقد كان حاصلا فلا يصح بطريق الكسب تحديده بعده نعم ربما
يزول الالتفات بعد معرفة الكنه اليه فيرسم او يحد ليلتفت اليه ويحضره مرة اخرى وهذا ليس من الترسيم والتحديد في شيء
بل هو من قبيل التعريف اللفظي ثم قد نقض اصل المدعى بان المحسوس ربما يلتفت اليه بالوجوه بعد معرفته بالعلم الاحساسي عند
المخ فوقع الرسم بعد معرفة كذلك الشيء وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجوه والخواص مع كونها معلومة بالعلم م علم بكنه الشيء
الحضوري الذي هو علم بكنه الشيء عنده والجواب عنهما ان المعلوم بالاحساس والعلم الحضوري ليس الا الجزئي فان اريد
الالتفات اليه بالخواص فلا كسب هناك لان الجزئي لا يكون مكتسبا فلا نقض لانا كنا نمنع الترسيم بطريق الكسب بعد معرفة
الكنه وان اريد الالتفات الى حقائق المحسوسات والنفس علم بكنه حاصله ما لكنه من قبيل ما قيل ولكن مر ان ... ولعل ما ذكر
من النقائض المخصوصة بهذا الكتاب والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قوله فعلى التقدير كون تصور الوجود بديهيا اه اورد عليه بان البديهة
لا يستلزم الحصول لجواز ان يكون الوجود غير حاصل ويعرف حدا او رسما لاجل تحصيله فلا يكون تعريفا لفظيا الا ان يقال الظاهر
حصول الوجود لانه من اجلى البديهيات حتى يحصل للبله والصبيان وانت لا يذهب عليك ان الرسم والحد المقصودين انما يكون
بطريق الكسب والكسب لا يكون الا في النظري فلو فرض الوجود بديهيا لا يمكن التحديد والترسيم الحقيقيان فاما ان يكفي مجرد
الالتفات فلا يمكن تعريفه اصلا او لا يكفي فيكون فيه نوع خفاء فيعرف لازالة هذا الخفاء كالتنبيه على القضايا البديهية على ما هيئة القياس
وهو المراد بالتعريف اللفظي او لا تسمع اهل المنطق يقولون البديهي لا يعرف الا تعريفا لفظيا فالتعريف اللفظي ما يكون لازالة الخفاء لا لتحصيل
الموقوف عليه فافهم قال الشارح المحقق قدس سره فان البديهية التصور صفة خارجة اه حاصله ان البديهية التصور صفة خارجة
عن البديهي والاوصاف الخارجة يمكن فيها النظر فيجوز ان يكون نظرية فالغرض تجويز النظرية وصحة الاختلاف فيها ولم يرد
ان البديهية صفة خارجة فيكون نظرية البتة حتى يرد ان اللوازم البينة ايضا صفات خارجة وليست نظرية فاستلزام خروج
الصفة النظرية ممنوع وفي الكلام اشارة الى ان الذاتيات الداخلة في الذات لا يمكن نظريتها ولا يكون عدم ثبوتها
للذات عند العقل حتى يتصور الاختلاف في النظرية والبديهية وهذا هو المشهور بين السنة القوم ان ثبوت الذاتيات
ضرورية لكن منع ان نفس الذاتيات موجبة للبديهية بل الذاتية بالنظر الى العنوان للموضوع فالذي جعل عنوانا كان
الذاتي ذاتيا له فثبوته ضروري والا فلا فانه اذا تصور بالوجه والرسم فذاتيات حقيقته يجوز ان يكون نظري الاثبات
ان الا فصل عندهم نظري مع انه ذاتي الخ ولذا قيد الشيخ المقتول في مسلكه كون الذاتي بين الثبوت بما اذا
كان الذات متصورة بالكنه قوله واورد عليه حاصله ان الضرورية والنظرية من الوجدانيات نعرف بمعرفة كيفية
الحصول فلا يحتاج الى الاستدلال وهذا الاشكال غير مختص بالوجود بل لو تم لدل على امتناع نظرية بديهية كل بديهي قوله

قوله واجيب عنه بانه قد تحصل صورة في النفس اه حاصله منع دقوع كيفية الحصول تارة ومنع كونها من الوجدانيات فان معرفة كيفية الحصول وان
سهل في امر الاول لكن بعد تطاول الزمان تشتبه وتكثر الصور قد يعسر ملاحظة كيفية الحصول فيحصل الاشتباه وليس المقصود بسبب الاشتباه ٢ حصره
في عدم الالتفات الى كيفية الحصول فان سبب الاشتباه قد يكون بان عرف البديهي بلا ازالة الخفاء ثم بعد تطاول الزمان اشتبه عليه
ان هذا المؤلف كان لتحصيل النظري او لازالة خفاء البديهي فالتبس على النفس حال ما عرف لاحظ من البديهة والنظرية بهذا الجواب
وان كان صحيحا في النظريات الاخر غير الوجود المصدري لكن لا يكاد يصح فيه اذ لا اشتباه هناك والكاره على ان يكون مكابرة قوله وانت
خبير بان الوجود لو كان نظريا اه حاصله اثبات كون معرفة كيفية الحصول سهلا فانه يعرف بالالتفات الى الصورة الحاصلة فانها لو كانت
مفصلة مراة لملاحظة مجمل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنه فهو من خصائص النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم تكن مراة فهو العلم
بكنه الشيء وهو من خصائص الضروري وهذا يجري في كل تصور يدعى نظريته وبديهيته والكلام في التصور ولا وجه للايراد
بانه لا يجري في التصديق اعلم ان البيان على هذا الوجه موقوف على مذهبه الذي يزعمه مذهب الجمهور من عدم حصول صورة الموقوف
بانفسها حال الكسب بل انما تكون الموقوف الكاسب مراة لملاحظته واما على ما يراه الجمهور من حصول صورة الموقوف بانفسها الكاسب
بعد حصول الموقوف الكاسب فلا يتم هذا الكلام ولهذا اعترض بعض تلامذة العلامة الى قطب البنارسي رحمه الله تعالى ١١ اساتذه
بان الكاسب من المعدات فيجوز ان ينعدم الكاسب ويبقى المكتسب فبعد تطاول الزمان يبقى الاشتباه في انه هل كان
ههنا كاسب فنسي او حصل بلا كاسب وبقي المكتسب فيشتبه الحال في البديهية والنظرية ولعل مقصود هذا الكلام العلامة
منع رايه الذي يزعمه مذهب الجمهور بالاستدلال بان الكاسب علة معدة باجماعهم فالايراد عليه بانه اجيب عليه رايه راي الجمهور مناد على ١ الذي
قلة التامل ومن ههنا سقط ما قيل يمكن ان يستدل على راي الجمهور بانه لو كان نظريا لكان هناك صورتان صورة الموقوف
الكاسب وصورة الموقوف المحل المكتسب ولو كان بديهيا كان هناك صورة واحدة محله لان الموقوف الكاسب اذا كان معدا
يجوز ان لا يبقى مع الموقوف فيقتضي الاشتباه المذكور ثم لينظر انه هل يتم على رايه الذي يزعمه راي الجمهور فحصول قد اورد عليه اولا
بانه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال فح اذا زال التفصيل وبقي الاجمال حصل الاشتباه قطعا وقد ورد المطلع
المطلع على الاسرار الالهية ذو اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية ابي واستاذي نظام الملة والدين قدس سره ان العلم بالكنه
قد ينقلب الى العلم بكنه الشيء بان يصير الحد التفصيلي مجملا وينقطع الالتفات اليه وهذا العلم نظري قطعا فيبقى الاشتباه في العلم بكنه ان الذي
هو البديهي في انه هل حصل بعد صيرورته ملحوظا تفصيله الذي هو الحد فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهيا وما قيل في جوابه
من ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل ويجعل مراة للملاحظة وفي صورة حصول التفصيل بعد الاجمال وبالعكس
هل جعل التفصيل مراة للملاحظة ام لا وعلى الثاني كلا العلمين بديهيان وعلى الاول فالعلم الذي حصل بالة الالتفات نظري
في ملاحظة التفت فيها اليه بالة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال نفسه ضروري لعدم وجود الة الالتفات ولا باس
في كون شيء واحد بديهيا في ملاحظة ونظريا في اخرى ففيه ان الكلام في صورة الانقلاب ولا شك في صدق تعريف النظر ههنا
فانه حصل بحركة فكرية لانه هو الذي صار مجملا وقوله مناط النظرية على رايه نفسه ان اراد ان معنى النظر عنده ذلك فلا كلام
لنا معه فان كلامنا في النظري بمعنى المتوقف على النظر وان اريد ان طريق النظر منحصر فيه فلعله هو الذي رايه الحق براته فقد عرفت
ان التفصيل المنقلب الى الاجمال قد صدق عليه انه حصل بالنظر فيكون نظريا فانه وجد فيه المناط الذي اخترعه بان كان
مراده ان المفصل يجعل مراة للملاحظة المجمل اولا وان حصل بعد ذلك بطريق الانقلاب فقد تم كلامنا عليه وان لم يوجد

المناط هناك فهو دليل على بطلان المناط وثانيا بان ما ذكره استدلال على بديهية الوجود بان تعقل تصور الوجود تصور بكنهه الذي
هو نفسه من دون تعاريف اصلا وكلما كان كذلك كان بديهيا ولا يلزم منه بديهية بديهية الوجود وقد كان المدعى ذلك فقيل هذا
جار في كلما تعقله انه تنبيه والمقصود من هذا الباب ازالة الخفاء الذي جاء من قبل الاطراف وانت لا يذهب عليك ان
الاطراف ههنا البديهية والوجود واي خفاء فيه حتى ازيل بهذا الباب ومقصوده ان اختصاص العلم بكنه الشيء بالبديهي
مقدمة لم تتضح بعد ببرهان شاف واقلها النظرية وقد انتهى بهذه المقدمة بديهية الوجود فلم يكف مجرد الالتفات الى كيفية
الحصول وما يتوقف ثبوته على المقدمة النظرية لا يكون بديهيا وثالثا بان الصورة المجملة قد يجعل مرآة لغيرها فيكون تعريفا وقد
لا يجعل مرآة فلا يكون تعريفا فان سلم ان النفس بعد الالتفات الى الصورة الحاضرة وجدتها مفصلة لكن بقي الاشتباه في انها
هل كانت مرآة ام لا والتفصيل وان لم يغب عن النفس لكن كونها مرآة مما تقبل طريان النسيان فبعد وجود الصورة مفصلة لا
يقطع بالنظرية واجيب بان النظري لا بد فيه من كون التفصيل مرآة لملاحظة الاجمال فحين اشتبه على النفس مرآة في اول الامر اما
ان يكون الاجمال حاصلا بنفسه فهو بديهي في هذه الملاحظة ولا يضر احتمال المرآتية بحسب نحو آخر من التصور في بديهية هذا التصور الحاصل
وان اجري الكلام في نحو آخر فهو ليس بحاصل اصلا اذ حصوله عبارة عن حصول مرآته حال هو مرآة فلو بقي الاشتباه لا خلل فيه
واما ان يكون حاصلا بالوجه يكون نظريا باعتبار كونه مرئيا بهذه المرآة لكون هذا القسم مخصصا بالنظري عند المحشي ونقاد الاشتباه
في كون التفصيل مرآة لا يضر لما مر واما ان لا يكون حاصلا اصلا فيكون مجهولا فكيف تشتبه بديهيته ونظريته وانت لا يذهب عليك
وان اختار انه حاصل بالوجه ومعلوم به بطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظر وهذا النحو من العلم بالوجه ضروري البتة والا
لزم التسلسل او طلب المجهول المطلق وبعد هذا العلم حصل تفصيله وبعد تطاول الزمان اشتبه الحال انه هل كان مرآة لملاحظة
في اول الامر ثم انقطع ملاحظته او لم يكن مرآة للملاحظة اصلا وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظريا وعلى الثاني بديهيا فافهم ورابعا
بان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وجعل مرآة فهو نظري وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل
حصل دفعة فهو بديهي من قبيل حصول القضية الحدسية بالحدس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مرآة وهذا القدر لا يفيد
النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه حصل بالحركة ام لا وبقي الاشتباه فيه وانما يحصل منع اختصاص العلم بالكنه بالنظري حتى
قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس كما فهم **قوله** فالاولى ان يقال لا يلزم من حصول الشيء حاصلا ان غاية ما يلزم من ملاحظة
٧ كيفية الحصول انه قد حصل من غير نظر ولا يلزم منه البديهية فان البديهي ما لا يمكن حصوله من نظر اصلا وهذا اعلم من ملاحظة كيفية
الحصول واعترض عليه بعض الاعلام استاذ عصره العلامة النبارسي رحمه الله تعالى ان الدلائل المقامة لاثبات البديهية لا
يفيد ازيد من الحصول بلا نظر لما لظهر من ملاحظتها واما عدم امكان الحصول بالنظر فلا يوجد له في دليل اصلا ولا يخفى متانة
هذا الكلام الا ان لقائل ان يقول قد وقع في كلام اكثر المهرة ما لو تم لدل على امكان حصوله بالنظر كما يقولون علم كل احد بوجود
نفسه ضروري لا يحتاج فيه الى تنبيه فمطلقه ضروري وكما يقولون كل يجزم بالحصر بين الوجود والعدم فالوجود ضروري وفي
الدليل الثالث قد اخذ اعرفية الوجود من كل مفهوم ثم لك ان تقرر الجواب من دون تصرف في معنى الضروري بان المراد
بالبديهية ههنا البديهية بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحتمل الخفاء اطلاق العام على الخاص وهذا النحو من البديهية لا يعلم بملاحظة
كيفية الحصول البتة وفيه لا يرد ما يرد على جواب المحشي وان الشيخ في الشفاء يقول ان الموجود والشيء والضروري معانيها
ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يجتلب باشياء اعرف منها ثم بعد ما حقق ان في التصورات مبادي اولية كما في التصديقات

في التصديقات قال واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيره ولهذا
ليس بين شيء منها بيان لا دوري فيه البتة او بيان اعرف منها ولذلك من حاول شيئا وقع في اضطراب **قوله** والمراد
بالتوقف الترتب لا الاحتياج الى كحقيقة او وعلى تعريف البديهي والنظري بان المطالب كلها تحصل لصاحب القوة القدسية
بلا نظر بل بالحدس فقط والقوة القدسية ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول معلوم على نظر لامكان الحصول بدونه واجاب المحقق
الدواني بان ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الشيء بحيث يترتب على شيء بحيث لا يمكن حصوله
بدونه بل المراد العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الترتب الذي قال المحشي هيهنا متابعة للمحقق الدواني لكن المختار عنده عدم صحة
هذا الجواب كما قال في حواشي شرح التهذيب الجلالي وقد كان المحقق استند كون التوقف بمعنى الترتب بانهم جوزوا تبادل العلل
المستقلة على معلول واحد شخصي ولا يمكن فيه التوقف بالمعنى المذكور لصحة وجود المعلول بدون كل واحد من العلل فيحتمل المحشي ان هذا
الجواب موقوف على جواز تبادل العلل المستقلة وليس الامر كما زعم فانه انما اورده سندا لاستعمالهم لفظ التوقف بمعنى الترتب
وحاصل الجواب منع كون التوقف على معناه بل المراد منه الترتب وليس تجويز تبادل العلل المستقلة على معلول شخصي اصلا فان
قلت حاصل الجواب ترتب المعلوم على النظر والحدس فقد علل بها قلت المعلوم ليس واحدا شخصيا لانه انشيء من حيث هو مع قطع النظر
عن التشخص الذهني وعوارضه وهو ممكن وجوده في اذهان كثيرة لوجودات كثيرة واختلاف الوجود يوجب اختلاف التشخص فافهم **قوله**
المراد بالحصول في التعريف النظري يحتمل اه قد جوز ههنا ارادة الحصول المطلق **وفي حواشي شرح** التهذيب قد قطع
بكون المراد مطلق الحصول فوجه بان المحشي لما اخذ التوقف بمعنى الترتب ههنا وهو معنى ثبوتي ثابت للنظري وثبوت الشيء للفرد
يكفي لثبوته للشيء المطلق والمطلق انشيء واما هناك فلما اخذ التوقف بحقيقته وهو مشتمل على سلب وهو امكان تحقق المترتب بدون المترتب
عليه وسلب الشيء لا يمكن عن الشيء المطلق الا بالسلب عن جميع الافراد فلو اخذ الحصول المطلق لا يسع حصوله مطلقا اي فرد كان من
الحصول بلا نظر فلا يتحقق نظري فلا بد من اخذ مطلق الحصول وبعد التتبع والتأمل يحصل كلامه ان النظري ما يترتب فرد من افراد حصوله
على النظر والبديهي ما لا يترتب فرد من افراده على النظر فالنظري يحصل بالنظر وبغيره ويترتب على النظر وعلى غيره والبديهي لا يحصل
بالنظر وقد اورد عليه انه ان كان المراد تحديد المراد الاصطلاحي في معنى الضروري فلا كلام لنا فيه فانا نتكلم في البديهية
والنظرية اللتين كانتا عند القوم والكاف المقصود ان البديهة والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكر فباطل لان
القوم حكموا باختلافهما بالنظر الى الاشخاص والاوقات وهما بهذا المعنى لا يختلفان اصلا وانهم استدلوا على بطلان
نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل وهو لا يصح عند تجويز حصول نظري من غير نظر وما قيل لا يجب على المحشي اتمام دليلهم
ساقط لان عدم تمامية دليلهم على هذا المعنى قرينة جلية على ان مرادهم ليس ما ذكر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر
الى الفاقد للقوة القدسية ففيه ان فاقد القوة القدسية ليس فاقد القوة القدسية ليس فاقد للقوة الحدسية وقوة التجربة
والوجدان الصحيح ويجوز ان يحصل نظري له بالحدس والتجربة والوجدان ونظري آخر بالعكس فيكتسب كل نظري
بالنظر الحاصل له من غير نظر فافهم ثم قد صرح ان للنظري حصولات متعددة بعضها يترتب على النظر وبعضها لا يترتب
وقد جعل الترتيب ملازما للتوقف في شرح التهذيب فحصوله المترتب على النظر لا يمكن بدون النظر والحصول
المترتب على الحدس لا يترتب على غير الحدس فلا بد من القول بتعدد الحصول ثم اعترض عليه بان تعدد الحصول
اما بالتشخص او بالمهية والاول لا يصح بدون تغاير التشخص الحاصل فان التشخص لا يختلف الا بالموضوع كالسواد

الحالين في جسمين او بازمان كالسواد من المتعاقبتين على جسم واحد وههنا يمكن ان يحصل معلوم واحد لذهن شخص بالنظر او
الحدس فلا وجه للتعدد الشخصي ذكره الايضع الشارح اذ مهية الحصول وسائر المعاني المصدرية واحدة غير مختلفة وهذا اشمل ما اورد المحشي
على ما اجاب به المحقق الدواني ثانيا بناء على ان البديهية والنظرية صفتان للعلم بان العلم الحاصل بالنظر مغاير بالشخص للحاصل بالحدس
فلا يمكن حصول الحاصل بالنظر بدونه ولا حصول الحاصل بالحدس بدونه بان حصول كل شخص من العلم لذهن واحد في زمان
واحد يمكن لحصول البتة اذ الاختلاف الشخصي لا يكون الا بما ذكر ولم يختلف شيء منها ولو جوزان تعدد الشخصيات بحسب مبادئ
لانهم قالوا الشخص يختلف لاختلاف استعداد المادة من دون اختلاف في الزمان والموضوع والمهية كما قالوا في تعدد الشخص
الصورة الحالة في مادة واحدة وما قيل هذا التجوز يكفي للمحقق لانه مانع ولا يكفي للمحشي لانه لابد له من دليل على الاختلاف الشخصي ٧
فليس بشيء لان الدليل الاول متحقق هنا انه لو لم يكن الحصولات والا حصلات مختلفة يلزم تعدد العلل المستقلة على واحد
شخصي وهي العلة الفاعلة المقتضية مع النظر او الحدس فافهم ولا تزل فانه مزلة **قوله** كالمحسوسات فان تلك المحسوسات
امور جزئية والامور الجزئية لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا قيل المراد بها القضايا لا التصورات والقضايا المحسوسة انكانت
شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا كما يحصل بالحس نعم لا يقع القضايا الشخصية مسائل برهانية ولا يلزم منه ان لا يحصل
بالنوع اخر من القياس فتامل فيه ولو قال بدله كالمشاهدات لكان اولى **قوله** لانا نقول المحسوسات هي القضايا التي
في الحاشية العلم الاحساسي مثلا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بقوة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات
والحدسيات المعدودة من البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات
وفيه نظر ظاهر لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلم
ان العلم كذلك وانكان غير مسلم عند المحشي وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس
او الحدس يحصل بالنظر وانكان لا يحصل في حواشي شرح التهذيب الجلالي كما قد علمت لكن لا ينفع ههنا الا اذا كان البداهة
والنظرية صفتين للعلم وليس الامر كذلك عند المحشي لا يحصل بالنظر من حيث حصل بالحدس او الحس فقد يوقف وترتب
بعض انحاء حصولاتها على النظر فلا يكون بديهيا فافهم **قوله** وبهذا ظهر ان ما اشتهر من المتاخرين ان البديهية والنظرية
لانك قد عرفت ان النظري ما توقف او ترتب نحو من حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف او ترتب نحو من انحاء حصوله
على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل احد وانما البديهي ما لم يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البديهية و
النظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واما التاويل فلانه لما حصل معلوم واحد بالنظر وبالحدس مثلا فهو وانكان
نظريا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فكان به البديهي فافهم **قال** في الحاشية يمكن التاويل
بان الحدسيات قبل حصولها بالحدس يمكن حصولها بالنظر فيكون نظرية وبعد حصولها به لا يمكن ان يحصل به فيكون
بديهية ويمكن ان يحمل على ما قلنا من وجه التاويل والا فظاهر العبارة هذا ان امكان الحصول بالنظر وامكان
الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحينما يمكن الحصول بالنظر وحينا يمتنع وهو مع انه فاسد في نفسه فان الامكان
من اللوازم لا ينفك من الممكن اصلا لو جاز ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي وقت بديهيا فلا تاويل فتامل قيل في توجيه
كلام المحشي من الراس ان المحشي مراده في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على النظر من حيث حصل بلا نظر
وح يصح الكلام فالحدسيات مثلا نظريات بحسب الذات لان بعض انحاء حصولاتها يتوقف على النظر وبديهيات من حيث

وقع في نسخة شرح العلامة كما ذكره المحشي ... الا اذا كان البداهة والنظرية صفتين للمعلوم ... منه

حيث انهما حاصلا بلا نظر بل بالحدس ولطف هذا الطريقة القوم وح يصح الاستدلال بلزوم الدور والتسلسل ولا يرد عليه الايراد بانه يجوز ان
ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري حاصل بدون النظر لان هذا النظري مما يحصل بدون النظر من حيث انه حاصل بدون النظر
فيلزم خلاف ما فرض من عدم بديهيته من المعلومات فلا بد من حصوله بالنظر ايضا فلا ينقطع السلسلة ويندفع اعتراض العلامة
الشارح رحمه الله تعالى من عدم لزوم البديهة بالمعنى الذي ادعى المحشي من الدلائل المقامة على بديهية الوجود لان الذي يلزم من
الدليل الحصول بلا نظر فالوجود مما هو حاصل بلا نظر بديهي لا يمكن حصوله بهذه الحيثية بالنظر اصلا ولعل الى هذا اشار في جواب الايراد
المورد بقوله لانه لان الحسيات والحدسيات لما حصلا من دون النظر بل بالحس او بالحدس فهما من حيث انهما حصلا بالحدس
او الحس غير متوقف على النظر ولا يمكن حصولهما بهذه الحيثية من النظر اصلا ولا يلزم ايضا كون البديهية والنظرية صفتي العلم
لان المعلوم اذا اخذ بحيثية الحصول لا يخرج عن كونه معلوما وانه لا يختلف البديهية والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات لان
الحدسيات والحسيات نظريات من حيث الذات لان انفسهما مما يتوقف بعض انحاء حصولهما على النظر فهي نظريات من
حيث الذات بالنظر الى كل احد وفي كل وقت وهما من حيث انهما حصلا بالحدس والحس بديهيان بالنظر الى كل احد
من هذه الحيثية فالنظري نفس ذوات المعلومات والبديهي ذواتها الماخوذة مع حيثية فقد صح كلام المحشي وانطبق آخر كلامه ثم اورد — شاد له
القايل انه يلزم على هذا التقدير ان يفوت مدعى المحشي من جواب الايراد المذكور بقوله واورد عليه لانه اذا لاحظ الذهن حيثية
الحصول وعلم انه حصل بلا نظر فقد ظهر البديهية لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال
ثم اجاب بان مقصود المحشي ان مجرد الالتفات لا يكفي في الحكم بالبديهية كما زعم المورد بل لا بد من ضم مقدمة اخرى كما قال
بان معنى البديهي ما لا يمكن الحصول بالنظر بهذه الحيثية وانت لا يذهب عليك ان ذكر ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف
فان البديهية طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهية والالتفات الى كيفية الحصول يعلم بديهية البديهي — لان الاستدلال
ضرورة فلا يصح الاستدلال انما يكون لحكم ضروري فافهم ثم التوجيه بهذا النمط مع انه تكلف صريح ينبو عنه ظواهر عبارات
المحشي لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحيثية تقييدية فان الحيثية التعليلية لا تفيد لانه يلزم ح كون معلوم واحد نظريا بالذات وبديهيا
بسبب عروض حيثية فاما مع تعارض حيثية لزومية او بانسلاب النظرية والاول بديهي البطلان والثاني يوجب ان يختلف البديهية
والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحيثية تقييدية فيغاير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه ما حصل بلا نظر
اي هذا المجموع وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيث بهذه الحيثية والا يحصل للحدس الا ان المعلوم
نفسه وهذه الحيثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبديهية او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهية المعلوم المحيث
بهذه الحيثية وقد صرح المحشي وغيره بان موضوع النظرية والبديهية واحد فكلاهما ممكن التعاقب عليه بالجملة توجيه كلام
المحشي بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفساد فافهم قوله وحاصل الظاهر اعتبار حيثية العدد والتعدد في الفرد وحيثية
التعدد فقط في الحصة بحسب الواقع كما يدل عليه حكمهم باعتبارية الفرد والحصة وقال في الحاشية المقيد على الكلي الوحداني وكذا
المطلق على الكلي الوحداني من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا شخص يكشف نوع رض جارحه لم يتعقل بقرب
من التحليل مركب عنه المقيد والمطلق على الوحداني حيث يرد عليهم صرحوا ان الكلي ما بالنسبة الى حصصه نوع جمع وهذا الا ان يصح
عند فرد القيد او التعدد في اللحاظ وفقط الحصة ما الفرد والكلي المخصص بهذا التعدد يصح النوعية لكن لا يصح الحكم لا بالاعتبار
مطلقا لان حيثية الاعتبار في الى ما لا يوجد اعتبارية الملحوظ الا اذا قيل الفرد والحصة ما تحصل باعتبار العقل

المقيد فقط او مع القيد ولا يكون هذا المخصص ملاحظا باعتبار العقل ما فهم ثم كلام الشيخ المحشي باعتبار المطلق مما لا وجه له وما ذكر من
البيان من موجودية الشخص المكتنف للقيد اعتبارية الحصة حسبما بل يوجد موجود ههنا كما لا يخفى اللهم الا عند منكري الكلي
الطبيعي وهو ظاهر ثم القيد قد يكون كليا وقد يكون شخصا فالفرد والحصة قد يكونان جزئيين وقد يكونان كليين واذا كان القيد كليا
فالمقيد كذلك وح يكون الفرد والحصة منفصلين فيصح الحكم بنوعيته الكلي بالنسبة اليه لا كما قيل ان النوعية ليست الا اذا كان المقيد
كليا فالمقيد شخصا والحكم بنوعيتها انما هو باعتبار الكثرة باعتبار الاضافة الى الاشخاص ثم الا كثرة الحصص لا يصح الا اذا كان
التقييد بالاضافة مع ان المراد بالتقييد اعم من ان يكون بطريق الاضافة او بطريق التوصيف ثم مناط التخصيص في الفرد والحصة
على المقيد فلا بد من تخصيص في التقييد وهو معنى نسبي لا يمكن تحصيله الا بتخصيص احد اي شيئين والتخصيص فيه اي فيما نحن فيه بتخصيص القيد
واما تخصيص المطلق فليس مناط تحصيله بل من لوازم تحصيله فلا يلزم الدور وحينئذ ان التخصيص في الحصة باعتبار تخصيص المقيد
وتخصيص القيد باعتبار تخصيص الكشمش اللمس احدهما المطلق فيكون تخصيصه بتخصيص المطلق والقيد ليس معنى مصدريا تحصيص
بالاضافة كما ظن بل معنى حرفي بين المطلق والقيد نعم للعقل ان يلاحظ التقييد مستقلا في كونه على حدة حصة لكن التقييد
آخر وهكذا حيث ينتهي الاعتبار فلا يلزم العدم تعقل الحصة مفصلا كما زعم قوله ويقال له الفرد الفرد ما يعم الحصص
وقد يقيد ويقال الفرد الاعتباري وقد يطلق الفرد ويراد مطلق الاخص من الشيء ويعمم للفرد والحصة والشخص وبهذا
المعنى يقال الحكم في المحصورة على الافراد وقد يطلق الفرد على الشخص للشيء قوله والمراد بالمطلق والمقيد ح والكلام ح
الفرد الا انه يشتمل على قيد واما بان بداهة لا يخلو عن كلفة وانما حمل المطلق على مطلق الشيء دون الشيء المطلق لانه يشعر
بما خوذ به قيد الاطلاق فيه لا يصح تقييده على زعمه قوله لا يقال التصور والبديهة مختصان قد تبادر الاحتمال
في حواشينا على الحواشي المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي للمحشي بما لا مزيد عليه قوله فعلم النفس بوجودها علم حضوري
وهذا لان الاشراق الذي لا وجود له في الخارج انما الوجود للمنشأ والحضور يحصل لا يكون الا بعد الوجود والوجود انما
يكون بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له وجود في الذهن وهو بحصول ايضا بخلاف الصفات العينية فان لها وجودا قبل
الانتزاع فيمكن الحضور قوله ثم لا يخفى ان معنى تصوره انه اي اذا ثبت ان العلم بكنه الكل لا يوجب كليا علم الجزء كله مفصلا
عن مداهنة قوله ودعوى المتصور بالبديهة بديهي كله ممنوع وهذا ظاهر جدا فان الكلام في العلم الذي هو مصداق التصور ولا يلزم
ولا يلزم من حصول الكل بحيث مفصلا دون هذا حصول الجزء كذلك الا ترى ان النوع يحصل مفصلا اولا ويحصل الجنس مفصلا
عن الفصل فما قيل ان الفرق بين الكل المجمل والاجزاء المفصلة ليس الا بالملاحظة فما دام يلاحظ الاجزاء على طريقة
في اجزاء واذا لوحظ على ط واحد فهو الكل فحصول الكل في الذهن انما يكون بحصول كل جزء على التفصيل فيكون
العلم بالكل مستلزما للعلم بالجزء فقط ثم هذا الوجه ثم لدل على ان العلم بالاجزاء بعينه العلم بالكل وانما الفرق
في الملاحظة فقط مع لا يتصور حصول شيء كسبا بالكنه المفصلي لعدم التغاير بين المعرف والمعرف وانما
التغاير في الملاحظة في المقصود من التعريف الملاحظة التي بالاجمال وهو ليس من الكسب في شيء والظاهر ان
الكلام ههنا في بداهة الحاصل بعد الاعتراف بكسبه بعض الفهوم وبعضهم حملوا كلام المحشي على ان
المراد ان العلم بالكل مع الالتفات اليه وملاحظته لا يوجب العلم بالجزء فيندفع ما قيل بانه وجه قوله
فالاولى ان يقال اذا كان المطلق اه قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارج لمفهوم المقيد

المقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق محال لا تصور ولذا قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وهذا يدل على ان مناط الاعتراض على
التركيب الذهني ومقصوده ان تصور الكل بالكنه غير مستلزم لتصور الجزء مطلقا فانه لا يلزم في الجزء والكل الذهنيين وانما يلزم في الكل و
الجزء الخارجيين كما قد قررنا وليس المناط على التصور بحيث يكون ملاحظا فانه ليس من خصائص الجزء الذهني بل تصور الوجه بهذا الوجه
لا يستلزم تصور الجزء الخارجي ايضا بهذا الوجه ثم القول بكون المطلق جزءا خارجيا مشكل فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول
على المقيد والحق ان الكلام غير موقوف على كون المطلق جزءا خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذي اعتبر معه القيد
فالقيد ملحوظ فيه والتقييد لكونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظتها بملاحظة الحاشيتين وتصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظته
عند تصور المقيد وملاحظته وهذا ظاهر جدا او حمل بعضهم الجزء الخارجي على الجزء المتفهم المراد او الملاحظة قصدا وهذا وان كان تجوز الكش
لتصحيح الكلام تجوزه **قوله** وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء اه قال الشيخ في النجاة لكن الحد يقتنص بالتركيب وذلك بان
تعمد الى الاشخاص التي لا تنقسم وتنظر من اي جنس هي من العشرة التي ستذكرها فتأخذ جميع المفهومات التي في ذلك الجنس او في الشيء
الذي يقوم مقام الجنس وتجمع عدة منها بعد ان تعرف بها الاول الاول لا تحمل الجسم فانه للحيوان اول ثم للناطق وتتحرى ان لا
يكون في المجموع شيء مكرر او نحن لا نتكرر كما يقال جسم ذو نفس حساس ثم تقول معها حيوان فيكون الحيوان جزء المكرر تارة بالتفصيل
والحد وتارة بالاجمال والتنبيه فاذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا بها خاصا مساويا وبالحمل ووجدنا فيه اثنين فهو الحد ومثله
قال في الشفاء وارادوا بالوجهين المساواة في الحمل والمساواة في المعنى باعتبار الذاتيات وقال في الاشارات ولا شك في انه
يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة الجنس والمقوم الخاص فصله فحسب البعض انه لا بد في
العلم بكنه الحقيقة العلم بها اثباته بالغا ما بلغ وفصلا وظنوا انه اذا اخل بها في واحد لم يكن حدا تاما واخذوا هذا من كلام الشيخ وليس الامر
كما ظنوا اذ ان مقصود الشيخ انه لا بد في التحديد من اخذ جميع المفهومات ولو اجمالا فيكفي الاجزاء الاولية لانها مشتملة على الاجزاء
الثانوية وان كانت بالغا ما بلغ ويؤيده ما قال النصير الطوسي عند قول الشيخ اذا كان للاشياء التي تحتاج الى ذكرها في الحد معدودة
وهي مقومات الشيء لم يحصل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا يطول
لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم
الامر بايراد الفصول فهذا يدل دلالة واضحة على ما قلنا ثم من اعاظم اغاليط هؤلاء الظانين انهم ظنوا ان لا بد في تصور كنه
الشيء مطلقا تصور الاجزاء بالغا ما بلغت فان كلام الشيخ كان في الحد بخصوصه دون تصور كنه الشيء مطلقا بل في تصور كنه
الشيء بحده لا يجب تصور الاجزاء الاولية فضلا عن الاجزاء بالغة ما بلغت والمحشي استدل على فساد هذا الظن بقوله الا ترى اه
حاصله تصور الوجه في علم الشيء بالوجه تصور بكنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فاذن لم يتصور اجزاء الوجه لا الاولية ولا بالغة
ما بلغت وذلك لانه لو كان تصور الوجه بالكنه يلزم كون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات ومقصودا بالعرض
ومتصورا بالذات لان الشيء في علم الشيء بالكنه وبالوجه متصور بالعرض ومقصود وملاحظ بالذات والكنه والوجه بالعكس
فاذا فرض في تصور الشيء بالوجه تصور الوجه بالكنه يكون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات لكونه ذا الكنه ومتصورا
بالذات ومقصودا بالعرض لانه آلة الالتفات وهذا كله يكون في قصد واحد وهو قصد ملاحظة ذي الوجه وما قيل لا استحالة
فيه لان كون الشيء مقصودا بالنظر الى شيء وغير مقصود بالنظر الى شيء آخر وكذا التصور فلا لان معنى المقصود به كونه ملاحظا
بالذات وكونه مرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصلا ومعنى المقصود به بالعرض كونه ملاحظا بالتبع ومرآة للغير وهو يقتضي ان

يكون حاصلا فلو فرض تصور الوجه يلزم ان يكون مراة ومرئيا فيلزم ان يكون حاصلا وغير حاصل وملحوظا وغير ملحوظ وتفصيله انه اذا
اريد تصور ا مثلا بالوجه والمفروض ان هذا الوجه لم يحصل نفسه بل بحده فالمرآة للملاحظة اما هذا الحد فلا يكون الوجه المعروض
مراة بل المراة حده وخرج الوجه من البين ولم يكن الوجه ايضا ملتفتا بهذا الحد فلم يكن الحد حداله وان كان المراة لملاحظة الوجه
فيلزم حصول الوجه مع ان المفروض انه ليس حاصلا انما الحاصل حده ويلزم ان لا يكون ملاحظا نفسه بالذات مع انه ملاحظ
بالذات بمراة الحد ثم هذا الكلام من المحشي موقوف على رايه من ان العلم بالكنه لا يحصل منه ذو الكنه وكذا في العلم بالوجه
واما على راي الجمهور فهناك تصوران تصور الحد وتصور المحدود وكذا الا كتفا على فيمكن ان يحصل الوجه من حده ثم يجعل آلة
لملاحظة ذي الوجه ثم يرد على المحشي انه يلزم ان لا يكتسب نظري من نظري ينتهي الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصر في العلم
بالكنه والعلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيهما بالكنه ولا بالوجه فلا كسب نظري من نظري فافهم **قوله** وبه يعرف
الفرق بين العلم بالكنه اي حاصل الفرق ان في العلم بالكنه يحصل حده نفسه تفصيلا ويجعل هذا المفصل مراة لملاحظة محدوده
فالمراة والمرئي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والمرئي غير حاصل انما الحاصل المراة واما في العلم بكنهه انه فالحاصل
انما هو كنه المعلوم المقصود نفسه من دون ان يجعل شيء مراة لملاحظته فان كان هذا المعلوم امرا مفصلا يحصل صورته المفصلة
وان كان مجملا يحصل صورته الاجمالية فانه ينكشف في العلم بكنهه انه نفس الكنه فاما ما لحصوله عند الذهن تفصيلا في العلم بالكنه اما
يحصل تفصيله وينكشف هو لا نفسه الذي هو الاجمال وانما يلتفت اليه واليه اشار بقوله وبه يظهر ان لا علم بالحقيقة الا العلم بكنهه انه
ثم الفرق بين العلم بكنهه انه والعلم بالكنه بهذا الوجه انما تم على رايه لا على راي الجمهور من حصول صورة المحدود ومغايرته
لصورة الحد فان المنكشف هو المحدود بصورته الاجمالية كما في العلم بكنهه انه وانما الحد سبب لحصوله فلم يتحقق العلم الا بحصول الصورة
الاجمالية التي لذي الكنه في الاول باعداد الحد وفي الثاني من غير اعداد حد وليس هذا فارقا في نحو العلم والادراك ولذا الانفكاك قرنا في العلم بالكنه
وبكنهه ثم ان المحشي فرق بين العلم بالوجه وبوجه انه ايضا بان الوجه في الاول مراة للملاحظة وفي الثاني لا يكون مراة بل انما يحصل الوجه من
حيث انه وجه له واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين صاحب الكتاب العروة الوثقى في حواشيه المعلقة على الحاشية المتعلقة به التهذيبية بان
كون العلم بوجه انه نحوا على حدة من العلم مشكل لانه ان كان علما لذي الوجه فليس هو حاصلا نفسه فلم يقصد بهذا الوجه والوجه مغاير له
بالذات فلا وجه لانكشافه وان كان علما بنفس هذا الوجه فقط كنهه فهو العلم بكنهه انه وان قيل انه علم لذي الوجه لانه قد حصل
من حيث الاتحاد معه فيكون منكشفا به قلت هذه الحيثية ملاحظة ام لا على الاول قد صار مراة للملاحظة فهو العلم بالوجه غاية ما في الباب
ان يكون وقوعه مراة من غير قصد وجعل فيكون بديهيا وعلى الثاني فلا وجه لانكشافه كما حققه رحمه الله تع لان هذه الحيثية لا تغني له
فان كون الشيء متحدا معه في نفس الامر لا يفيد اصلا فتامل **قوله** حمل الدليل على الموصل المطلق اه بعده ظاهر وعدم انطباق الجواب
لا باقوله فانا نستدل بصدق المقدمتين والتكلف هو ما بين المحقق قدس سره بقوله والحاصل انا لا نتصور اه ثم اجاب
ان حمل قوله لا دليل عن سالبتين على النظر ابعد من حمل الدليل على الموصل فان حمل الدليل على الموصل من اطلاق الاخص على
الاعم وان تحقق الاطلاق الاعم في الباقي وليس فيه كثير تكلف واما حمل الكلام على النظر بحيث لا يذكر المقصود ويذكر النظر فقط فلا
نظير له خصوصا في محاورات كتب هذا الفن **قوله** واما حمل التصور على التصور المطلق اه حمل ميرزا جان لفظ التصور على التصور
المرادف للعلم فهو ايضا احد معانيه وحمل قوله وجودي على قضية انا موجود فان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع
شائع فخرج الحاصل ان العلم بانا موجود ضروري والوجود جزء من هذه القضية فيكون بديهيا وح تلائم اجزاء الكلام ح

فى الدليل والبعد فيه من جهة ان المتبادر من لفظ التصور اذا اضيف الى غير القضية لفظا التصور المقابل للتصديق ليس ذلك المنافية
لكن ايثار الجواب عليه شديد فانه يكون الجواب منع مقدمة لم يدعها المستدل وتقرير هذا الموجه للجواب ان المجيب حمل قبل
ملاحظة التنزل على التصور المتحقق فى ضمن التصور فقط فمنع تصور وجودي بالكنه مستدلا على الخصم وسد الباب فراره ثم اجاب عما
يدل عليه تتمة دليله من الاستدلال ببداهة قضية انا موجود فرجع الى الجواب بانه ان اريد التصور السابق الوجودي بديهي فمم
وان اراد ان علم هذه القضية بديهي فسلم لكن لا يلزم منه تصور وجودي حتى يفيد وليس الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة الاطراف
حتى لا يتوصل الجواب الا بنفي ما فيه من التكلف **قوله** فالاولى ان توجيه الكلام اه يحتمل وجهين احدهما ان المستدل ادعى ان كنهه
وجودي يستلزم كنهه الاذعان بانا موجود فتنزل عن كنهه تصور وجودي وقال سلمنا كنهه وجودي وسلمنا انه كنهه
الاذعان بانا موجود فلابد من دليل وهذا احسن من التوجيهين الاولين لان الذي كان خلاف فى التوجيهين التكلف من
جهة البعد اللفظي والذي يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل بل ضروري البطلان الى عاقل ساكت لم يتفوه به وثانيهما ان كنهه
وجودي انما يكون بكنهه احد الجزئين وهو الوجود المطلق لان الكلام فيه ولان الجزء الاخير معلوم بالعلم الحضوري والتصديق علمه ضروري
فلبداهته يستلزم كنهه احد جزئي قضية انا موجود فيكون التصديق كسبيا زعم هذا القائل فانه الامام الرازي يكون التصديق عبارة
عن مجموع التصورات والحكم فبسقط الكلام وفيه ان لا اسقاط ايضا فان كنهه التصديق بهذا الوجه غير محوج عند الامام المستدل
الى الدليل وانما المحوج اليه نظرية التصديق من جهة الحكم كما لا يخفى وهذا هو الذي حمل الشارح ومن رجان على الوجه بالتكلفات
البعيدة مع ظهور هذا التوجيه وقد وجه بعضهم بحمل الدليل على المعنى اللغوي وهو ما يفيد العلم بالشى تصورا او تصديقا وجعل
قوله او يعول معطوفا على قوله انه جزء وجودي فاستدل اولا ببداهة الوجود المحمولي وثانيا ببداهة الوجود الرابطي على نظام
اجزاء الكلام وهذا التوجيه وان كان بعيدا وجهه حمل لفظ الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولا دليل عند
سالبتين بالواو مالى عنه ولولا يسند ركه قوله ولا دليل عند سالبتين لانه يكفى ان يقال الموجبة وقد حكم فيها بالوجود
المحمول للموضوع كما نبه عليه الفاضل اللاهوري **قوله** قوله والوجود جزء من وجوده اى الاشكال كما هو لو اريد بوجوده هذه
الحصة واما ان اريد مضمون القضية يعني الوجود جزء من هو موجود فلا اشكال اصلا من جهة الوجود بمقتضية انا موجود
من جهة ان المبداء داخل فى المشعرات عند الجمهور الذي منهم المستدل **قوله** فيه نظر لان الكلام فى وجود الشيء فى نفسه وحاصل
ايراده ان الكلام فى كاسب التصور ووجودي تصوري فلا دليل ولا سالبة ولا موجبة وحاصل هذا الايراد انا سلمنا ان
ههنا دليلا وموجبة لكن الوجود الذي يشتمل عليه الموجبة وجود رابطي فغاية ما لزم بداهة الوجود الرابطي وكلامنا فى الوجود
الذي يقع محمولا فى القضايا ثم هذا الايراد ليس متوقفا على التحقيق بالحقيقة اذ يمكن ان يقال الذي لزم من الدليل بداهة
الوجود الرابطي وكلامنا فى الوجود المحمولي سواء كان مخالفا بالحقيقة اذ يمكن ان يقال وموافقا وقد اتضح مما
ذكرنا ان فى اشكال السيد المحقق واشكال المحشي فرقا بينا فمن قال بعدم الفرق بينهما لا يصغى اليه **قوله** والاول
متعلق التصور اه يعني ان الاول لا يكون الا متعلقا التصور والثاني يكون متعلق التصديق الخ **قوله** وجوابه
ان وجود الشيء للشيء اه قد عرفت ان وجود الشيء للشيء اعني ان الوجود الرابطي عندهم يطلق على معنى احدهما وجود الشيء
فى نفسه بان يكون متعلقا لغيره يكون هذا الشيء ناعتا والثاني النسبة الايجابية فالثاني انما يكون فى مرتبة الحكاية فى كل قضية والاول
انما يكون فى مرتبة المحكي عنه فى الهليات المركبة وقد عرفت حاله وما عليه بما لا مزيد عليه والمراد ههنا المعنى الاول فتم التقريب

القائل

كما يدل عليه ما ذكره في الجواب فانه منع في الجواب كون الموجبة مشتملة على الوجود الرابطي واذ قد وقع في كلام شخص واحد دليلا وجوابا فالانطباق
الجواب على معنى قرينة على ارادته في الدليل فاندفع ما قيل ان حمل كلام المستدل على معنى لنطبق عليه اعتراض المعترض مما لا معنى له
مع ان حمل كلام المستدل اذا احتمل معنيين في كل منهما فساد من وجه على احدهما ليس اولى لدفع فساد مع بقاء فساد آخر ثم ان
المعنى الاول للوجود الرابطي اذا كان في مرتبة المحكي عنه دون الحكاية لا يصح الاتصاف به الا للمبادي ولذا قال صاحب الافق
المبين الى الحكمة ما حكم به شركاؤنا السابقون ان المحمولات بما هي محمولات ليس وجوداتها في انفسها الا وجودها لموضوعاتها انما يستقيم
بذلك ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذ المحمول انما هو محمول بما ليس وجود في نفسه يكون هو لموضوعه
ذلك المحمول بل انه لا يوجد في نفسه وانما يتصور هناك الوجود الرابطي بين الموضوع والمحمول وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه
هو انه ثابت للموضوع ففرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه
ومدلول الاول انه موجود في نفسه وموجوديته ليست بان يكون هو الموجود في انفسها بل موجود لموضوعه وذلك بانه في نفسه
موجوديته في نفسه والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول حقيقته وجوده في نفسه هو وجوده لغيره بمعنى ان وجوده في
نفسه نسبته الى موضوعه وهذا المعنى انما يتحقق اذا كان لهذا الشيء وجود مغاير لوجود موضوعه ويكون هذا الشيء بنفس ذاته متعلقا
كالنعت بالنسبة الى المنعوت فهذا الوجود لا يكون الا للمبادي القائمة بالموضوعات فان لها وجودا مغايرا لكن انتسابها
الى موضوعات تلك المبادي واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغاير لوجودات موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغايرين
في نفس الامر فليس معناه في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة له فمن زعم ان
المبادي والمشتقات سواسية في هذا الوجود الرابطي وظن ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الا الاتحاد بالعرض والاتحاد
بالعرض مناط الحلول والانتزاع وهما متحققان في المبادي والمشتقات والحق ان مناط الحمل ليس الا الحلول فاما خصوص
المواطاة والاشتقاق فناش عن خصوص المحمول فان كان قابلا لان يقع هو هو كان حمله حمل مواطاة والا فحمل اشتقاق
فقد نادى من بعيد فانك قد عرفت ان الوجود الرابطي بهذا المعنى انما هو منتسب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود
المنتسب والمنتسب اليه وذا لا يتصور فيما يكون فيه حمل بالمواطاة ومناط الاتحاد ليس على مجرد الانتزاع او الانضمام بل على
انتزاع شيء يصح هو او عنوانا عما ينتزع عنه فوجوده هذا المنتزع عنه لانه هو واما اذا كان الانتزاع انتزاع شيء على انه صفة متغايرة للمنتزع هو وجود المنتزع عنه
عنه فوجوده بما انه للانتزاع لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن انتسابه هذا الوجود بما انه للانتزاعي الى موضوعه بخلاف
الصفات المحمولة فان وجودها انها بما انها لها هي نفس وجودات موضوعاتها لا بما هي فافهم قوله لا يلزم ما ذكر في الجواب
لانه يلزم ان لا يؤاخذ المحقق شيئا من مقدمات الدليل بل انما يؤاخذ ما ذكر في التنظير قوله ويقرب منه التنزل الاول لانه استدل
في التنزل الاول ببداهة وجود الدليل وههنا ببداهة وجود الاجزاء ويرد عليه مثل ما يرد على التنزل الاول من منع
بداهة وجود الاجزاء كما منع على الاول بداهة وجود الدليل قوله اراد ما لا وجود له لا يكون السلب حينئذ مفهومه انما حمل عليه
لان الاستدلال بعدم اضافة السلب الى السلب لا يفيد الا كونه ثبوتيا بهذا المعنى فاذا وجب اضافة السلب تصور وجود المسلوب
يلزم تصور الوجود وهو المراد من العلم بالوجود لا العلم التصديقي فلا يتم ان بداهة التصديق بوجود الشيء لا يستلزم تصور الوجود قوله
فالسلب موجود ذهني فلا فائدة في اثبات وجوده اجزاء الموقوف والظاهر يورد المنع على الوجود الذهني بناء على مذهب المتكلمين لا يقال
على المستدل الذي هو الامام القول بالوجود الذهني قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين اه هذا انما يرد اذا كان كلمة بل ح

في قوله بل باعتبار ما للاضراب واما اذا كان للترقي فلا اذ يكون المعنى ان تصور وجودي بالكنه بل بالوجه ايضا غير لازم قيل عليه الوجود
متصور في ضمن انا موجود بالوجه ووجه المطلق وجه المقيد فوجودي ايضا متصور بالوجه الا ان يبنى على ما ذهب اليه المحشي من
عدم دخول المبدأ في المشتق وانت لا يذهب عليك ان الكلام عن اصله فاسد فان تصور الكل بالوجه لا يستلزم تصور
الجزء الغير المحمول فتصور المشتق بالوجه لا يستلزم تصور المبدأ بالوجه لان المبدأ جزء غير محمول فتصور الوجود المطلق وكذا
تصور وجودي غير لازم من تصور الموجود الا ان تصور المشتق تفصيلا مع ملاحظة معنى الصفة والمبدأ فانه على ذلك
التقدير يجب العلم بالمبدأ بالوجه ضرورة لانه لم يتصور معنى الصيغة بالوجه فلو كان المبدأ معلوما بالكنه كان المشتق معلوما بالكنه
وقد فرض انه معلوم بالوجه ولو لم يكن معلوما لم يعلم المشتق اصلا ثم كون كل وجه للمطلق وجها للمقيد محل نظر لانه يجوز
ان يكون وجه المطلق اخص او اعم من وجه ويكون مادة الافتراق هذا المقيد فلا يكون وجه المطلق صادقا على
المقيد فلا يكون وجها له وايضا سلمنا ان وجه المطلق وجه المقيد لكن لا يلزم من حصول وجه المقيد علمه بالوجه وانما يكون
بالوجه لو جعل الوجه آلة الالتفات ومرآة الملاحظة وهو غير لازم وقيل في تقرير كلام المحشي المص ان قوله ثم اشارة
الى وجه غلط المستدل فانه زعم من بديهة تصديق انا موجود بديهة وجودي فقال التصديق انا موجود ضروري
ولا يلزم ضروريه وجودي بالكنه **قوله** فيه ان علم النفس بنفسها انما هو بجهة منع ان المص تصور كنه وجودي ثم سلم بديهة قضية
انا موجود ومنع استلزام بديهة لبديهة محمولها وجعل عدم بديهة الموضوع نظرا له وطاف المقصود بل منع بديهة
الوجود بجواز كسبيته لا منع سمته البديهة فكان حكم النظر فا ورد عليه المحشي ان لا احتمال لكسبية الموضوع فان علمه
حضوري وح لا يرد ما يتوهم ان كون علم المشاء اليه بانا حضوريا يوجب عدم بديهة فلا يصلح ايرادا عليه ثم انه لا يذهب
عليك ان قولنا انا موجود حكاية ولا بد للحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع ولا يكفي العلم الحضوري فحاصل
كلام المص ان بديهة تصديق انا موجود لا يستلزم بديهة الوجود كما لا يستلزم بديهة الموضوع المتصور وح سقط ايراد
المحشي ثم بعد التنزل نقول ان كون علم النفس بذاتها حضوريا وان اطبق عليه الفلاسفة لكنه ليس ضروريا ولا اقيم هنا
عليه برهان شاف ولا المستدل قائل ولا المعترض كيف وهو موقوف على ان العلم هو المعلوم الحاضر او بحاكي
ولم يثبت بعد فلا يرد ان منع المص عدم معلومية النفس بالكنه وانما المعلوم بعض الوجوه فتامل **قوله** والتفصيل في العلم
بالكنه ان هذا جواب عما اورد لو كان كنه النفس معلومة لم يقع خلاف في بساطتها وتركبها وتجردها وماديتها فاجاب
بان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم فانه يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلا يتميز اجزائه فيجوز ان يكون هذا الكنه بسيطا او عند العقل
مركبا لكن لم يعلم الاجزاء فيختلف في البساطة والتركيب واراد من العلم بالكنه اعم من العلم بكنه الشيء فانه يطلق على الاعم
ايضا **قوله** تصور الكل بوجه ما الخ هذا لانه لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل وجها للجزء وعلى تقدير كونه وجها له لا يلزم ان
يلتفت الى الجزء عند الالتفات الى الكل ولعلك تقول هذا لا يصح على راي المحشي في الجزء المحمول فانه اخرج قسما آخر
من العلم هو ان يحصل وجه شيء وان لم يكن مرآة للملاحظة وسماه العلم بوجه الشيء وح نقول ما هو وجه للكل وجه للجزء
المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو حصل فاجزء ما فاذا حصل وجه الكل حصل وجه الجزء الا ان يراد بتصور
الكل بالوجه لا يستلزم تصور الجزء بالوجه ولذا حمل التصور في كلامه هذا على التصور الاجمالي يعني ان تصور الكل بوجه تصورا
امتيازا وليس العلم بوجه الشيء تصورا امتيازيا **قوله** وفيه ما فيه لان الامر في المقيد الخ يعني ان الكلام في

الايساغوجي

المقيد وهو وجودي فهو متصور بالوجه المقيد بحيث يكون مرآة لملاحظة حقيقة المقيدة والعلم بالحقيقة المقيدة لا يتصور الا بالعلم بالحقيقة المطلقة ففي هذه الصورة جعل الوجه المطلق مرآة للمطلق ثم قيد هذا المطلق وجعل [illegible] فتدبر **قوله** انت تعلم اه اعلم ان مقصود المص والشارح المحقق رحمهما الله تع ان النزاع ليس في مفهوم الوجود بل انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فالاستدلال انما يتم اذا اثبت ان ليس هناك حقيقة سوى هذا المفهوم والذي يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا حصة فاذا اثبتنا لكون مناط الموجودية هذا المفهوم فيلزم من بديهيته بديهية الوجود الذي به موجودية الاشياء فاورد منع ان ليس له حقيقة اخرى مستند الجواز ان يكون له حقيقة اخرى مجهولة مشتركة بين حقايق الافراد اشتراك النوع في الاشخاص ويكون هذا المفهوم وجها من وجوه تلك الحقيقة ومقيداته للوجودات المندرجة تحتها ومستندا بانه يجوز ان يكون هناك امر مشترك بين حقائق الافراد امر مشترك لا ذاتي ولا عرضي ويكون هذا المفهوم امرا منتزعا غير صادق عليه اصلا فليس بين تلك الحقايق امر مشترك حتى يكون بديهيا او نظريا ومستندا بانه يجوز ان يكون هناك امر مشترك بين حقائق الافراد لكن يكون عرضيا ويكون هو مناط الموجودية ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضه فالمص اورد الاول بقوله لا نسلم ان وجودي متصور بالكنه بل انما المتصور وجه من وجوهه والشارح المحقق قدس سره اشار الى الثاني بقوله واما اذا كان مشتركا لفظيا والى الثالث بقوله واذا كان عارضا لافراده الخ واذا عرفت هذا فنقول لما كان مقصود المحشي من قوله اثبات ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المفهوم البديهي التصور المتخصص بالاضافات والتقيدات ظاهر ان ما لا يغني من الحق شيئا فانا نختار ان الوجود البديهي التصور محمول على حقيقة التي بها الموجودية بالمواطاة وبالاشتقاق ولا خلف في موجودية حقيقة الوجود بل هو عين المدعى فانا نقول ان للوجود حقيقة موجودة في الاعيان ولا خلف في محموليته على بعض مروسا ومن ادعى فعليه البيان ولو تشبث بعدم محموليته المعنى المصدري على غير الحصص فامثال المص والشارح المحقق قدس سرهما لا يسلمونه فانه غير ثابت في النظرية بل بطله عندهم اذ يختار انه محمول عليها بالاشتقاق فلا خلف اصلا وان كان مقصوده ان ليس لهذا العارض حقيقة سوى المفهوم فمسلم ولعله بديهي غير محتاج فلا يحتاج الى التطويل لكن لا ينفع في هذا المقام فانه لا يلزم منه الا بديهية هذا المفهوم ولا يلزم منه بديهية الحقيقة التي بها الموجودية وان تشبث بان المدعى بديهية هذا المفهوم لا الحقيقة كما قد قال سابقا وجعل النزاع لفظيا فهو في واد والشارح المحقق في واد والاذكياء ينفرون عن جعل النزاع لفظيا فافهم **قوله** ولو كان مفهوماتها عارضة لحقائقها اه يعني انه لو كان له حقيقة سوى هذا المفهوم وهذا المفهوم ينقسم الى الذهني والخارجي وقسمه الخارجي ضروري فلو كانت تحته حقائق يكون حصصه عارضة لحقائقها فيكون الوجود الخارجي عارضا لحقائقها المندرجة تحته فلو كان هذا المفهوم محمولا بالاشتقاق على هذه الحقائق يكون الوجود الخارجي محمولا عليها اشتقاقا فيكون تلك الحقائق موجودة في الخارج وان كان محمولا بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدري على معروضه مواطاة وبما قررنا يندفع انه لا يلزم من محموليته الوجود المطلق اشتقاقا وجودها في الخارج وفي كلامه اشارة الى ما قلنا حيث اختار لفظ الجمع في قوله ولو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها **قوله** وما ظن ان الوجود مقول بالتشكيك اه قد ذهب النصير الطوسي وغيره واختاره المص والشارح المحقق رحمهما الله تع فيما بعد ان للوجود افرادا متخالفة بالحقيقة بان الوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده ففي بعضها اقدم وفي بعضها اولى من البعض الآخر والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فتحته افراد غير الحصص لان الكلي ذاتي لحصصه فرده المحشي بمنع ان الوجود مقول بالتشكيك بل المقول بالتشكيك الموجود بالنسبة الى الحقائق الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الوجودات الخاصة وما بينوا لكونه مكا

لانه مشكك فان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول وصدقه على الباري اقوى واولى من صدقه على الممكن لا يفيد
الا مشككيه الموجود بالنسبة الى الحقائق لو سلم ان الله تعالى مسألة التشكيك في المهية عند ما يذكر المصنف الاستدلال بهذا الوجه على
اثبات افراد الوجود **قوله** فان قلت تحد انت توهم اه هذا انما يرد ان اخذ قولنا الشيء اما موجود او معدوم مانعة
الخلو اما ان اخذ مانعة الجمع فلا **قلنا** قلت نحن نستدل اه قيل هذا الادعاء ممكن في كل تصديق وفيه ان هذا التصديق حاصل
لمن لا يقدر على الكسب بجميع اجزائه وانكاره مكابرة واضحة وليس كل تصديق بالتنافي بين الشيئين يحصل لمن لا يقدر على الكسب
قوله مع ان هذا الدليل منقوض اه فيه ان للناقض ان يقول يلزم ان يحصل كل شيء من غير نظر من هذا الدليل فان التصديق
بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري ولا يقول الامام به الا ترى ان كنه الباري عز وجل غير حاصل لاحد ودليله المقام على بداهة
التصورات انما يدل على بداهة كل ما حصل من التصورات لا على بداهة جميع **قوله** والاول يسمى بالوصف هذا مبني على ان
البديهية والنظرية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالوصف على خلاف تحقيق المحشي **قوله** والتغاير بينهما اعتباري اه يعني انه اذا
اخذ التصديق على مذهب الامام فالتغاير عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات اعتباري لا ان الامام يرى الاتحاد
الذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم اصلا **قوله** اعلم ان مذهب التصديق على مذهب الجمهور الخ متعلق بمعنى
القضية اه يعني ان التصديق الذي على مذهب الجمهور اعني الاذعان يتعلق بمعنى القضية من حيث انها جملة لان التصديق
يتعلق بمعنى القضية عند الجمهور فان الجمهور يرون تعلقه بالنسبة الحاكية ومنشأ هذا الظن ان النسبة غير مستقلة ومتعلق التصديق
ان يكون مستقلا وادعى ههنا البداهة ونبه عليه بعض كتبه بان التجاوز لي المراة عند ادراك المرئي ونبه بعضهم بان الاذعان
بالشيء وانكاره كالحكم عليه وبه يستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن التوجه والالتفات اليها فتلك الحالة فكيف
يلحق بها القبول والحق ان هذا الكلام فاسد فان ابا علي الاستقلال عن تعلق الاذعان ليس ضروريا بالبداهة ومن ادعى
الضرورة فقد غلب عليه الوهم فالذي وجب للاذعان كونه متصورا وملتفتا في الجملة لا كونه ملتفتا بالذات والقياس على الحكم
باطل فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات واما الاذعان فليس بهذه المثابة وهذا ظاهر جدا فقيل ما تقرر في المشهور ان
النسبة مرآة لتعرف حال الطرفين وهما المقصودان فلا يدري محصله لانه ان اريد بكون النسبة مرآة ما يراد في قولهم الوصف
العنواني مرآة للافراد من ان المقصود شيء آخر وانما لوحظ الوصف ليكون سببا لتعرفه فيحكم عليه فمع قطع النظر عن ان النسبة
غير صالحة للمرآتية بهذا المعنى لعدم حملها على الطرفين ظاهر ان الامر ههنا ليس كذلك بل انما المقصود ذاتا هو معرفة الارتباط فقط وان
اريد ان النسبة انما يلاحظ للتوقف من معرفتها حال الطرفين التي هي النسبة نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي المقصود
وهو المطلوب غاية الامر ان النسبة لما انه لا يتصور بخصوصها بدون تصور الطرفين وهذا لا ينافي كونها مقصودة فان
التوقف في التصور امر وكونها مقصودة امر وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام مختل لانك تعلم ان في نفس
الامر مع قطع النظر عن اخبار المخبر واعتبار المعتبر حالة هي ثبوت الموضوع مع ذاتياته واما ثبوته بحيث يصح عنه انتزاع مبدأ
المحمول واما ثبوته بحيث قد انضم اليه مبدأ المحمول او التلازم بين الشيئين او العناد بينهما فاذا اريد الحكاية عن هذه
الحالة لوحظ الطرفان بالذات وارتباط النسبة على انه حكاية عن الحال الواقع الذي لهما فهذه النسبة مرآة لهذه
الحال التي هي مغايرة لها اذ ليس في نفس الامر نسبة بل فيه الاتحاد المحض على احد الوجوه المذكورة فاذن لا شك في ان النسبة
مرآة لتعرف حال الموضوع والمحمول ليست مقصودة وانما المقصود حالهما التي في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار

واذا التفت هذا فاعلم ان الكل الجواب عن شبهة القائل بان التحقيق غير حاصل ههنا احتمال آخر هو ان النسبة مرآة لتعرف حال الطرفين
اللذين لها قبل اعتبار النسبة الذهن بينهما فقد ثبت وتحقق لذلك ان النسبة لم انما المقصود الحال الواقعي فالمقصود بهما
بالعرض وبعد الايصال للحكم عليها وبهما الغم هذا الوجه من المراتب لا تعلق العلم نوع من العلم عندنا والجمهور ولا باس
بتعلق العلم بها واما عند غيرنا فهو والكان من لواحق الادراك لكن لا اباء عند العقل من ان يكون له ارتباط مع شيء يكون
مرآة وغير مقصود وحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق منه كما انه يصح تصورها وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول
المشتق منه فيقال انها مدركة وقد دريت ان الاستدلال بعدم استقلال النسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا يعول عليه حد واحد
ثم اعلم ان القول بكون متعلق التصديق القضية المحلة انما صدر عن صاحب الافق المبين حيث قال ثم سلك شرذمة الصناعة وحجة
الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرابطي بالدخول في ما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بامر يحلل بفصله العقل
الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخلط او سلبه حتى يرجع الحكم على البياض مثلا بالوصف وسلبت الحجرية ان البياض عرض
في الواقع او ليس بجوهر في الواقع ولعل هذا اما رغم ثم التعبير بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لان يحل النسبة محكوما عليها بالوقوع
او سلبه فان ذلك لا يتيسر الا بان يلاحظ النسبة بالذات لا من حيث الرابطة الملحوظة بالتبعية فان لوحظت مستقلة وجعل الطرفان
ملحوظين بالتبع من حيث انهما حاشيتاها كان الحكم عليها بالوقوع او سلبه لازما لتعلق الاذعان بمتعلقه في الاصل لا ما مرجع ذلك
اليه عند التحصيل ومن المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما يحلل اليه هو ولم ينال عن ان يحلل المعنى الحرفي حال اذ
هو آلة رابطة بين الطرفين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التصديق بالذات ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان
امر يحلل بفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه اي النسبة واقعة او ليست بواقعة وارجع البياض عرض او ليس
البياض عرض مطابق للواقع اذ ليس البياض عرضا مطابق للواقع وفيه زيغ عن الحق وجحود عن الصناعة اكيف يحكم على
ما ليس بملحوظ بالذات او يحمل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى كلامه ولا يخفى على من تتبع غرر فوائد الفضلاء و
التعليقات ان ما قال هذا القائل المعتقد للاراء المتوهمة المتبع للشبه المضلة لا يتفوه بكلام الا اذا اسمع المصرح بقول الكذاب
ولا يفهم ذلك الا ان يكون مشيء على او لم تدبر في من الآيات وفي دهن من التصديقات اولا الصدق اذ سمعت كلمة لا
اله الا الله خالصه عن توحيد الاله بخبره عن ان ليس له شريك سواه ولا لوم به بل ينظر فاد النسخ هذا القول عن الاخبار عما هو عليه
وحج ان دلالة فيه انه صدق فتطهر الايمان به وندعى الانقياد عليه فيبشر القول الشنيع والرجع القطيع كما ف ان التصديق مطلوب عينا
في ايمانه ومن مساوي القائه نعوذ بالله من امثال هذه الاقاويل ونسئل الله سبحانه ان نتعوذ بعهده الاباطيل وبالجملة اذا رجعنا
الى وجداننا نجد التصديق والايمان بالقضايا المفصلة الحاكية عن الواقع ولا ينظر الى ملاحظة الاجمال وهذا ظاهر لكن من لم يجعل
الله نورا فما له من نور ثم القضايا المجملة غير صالحة لان يحكم بها لان الحكاية تقتضي ان تصور النسبة بما هي رابطة بين الطرفين
ولا يصح الربط الا اذا لوحظ الطرفان بما هما طرفان وهذا لا يتصور في الاجمال ضرورة فلا يتصور تعلق التصديق بها لكن من
المومنين ثم انظر الى هذا الرجل ما سمع المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق بالنسبة التامة الحاكية فكانهم يعبرون عنها
بقولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة ولم يدروا انها هي القضية بل انما سموا بها النسبة الحاكية البسيطة فزعم
انهم قائلون بكون هذه القضية جزء من كل قضية فحكم بان النسبة موضوع قد حكم عليها بالوجود وهذا ظن فاسد
ووهم كاسد قد سلك فيه مسلك الافتراء وقد زاغ عن الحق بلا امتراء ثم اعلم ان لا ريب في ان الطرفين

الطرفين ليس مما يتعلق به التصديق اذ لا يتصف بالمطابقة فاذا اعتبرت النسبة الرابطة بينهما وتمت حقيقته صارت حكاية
عن الواقع وصلحت للمطابقة واللامطابقة والتصديق والتكذيب فالامور الخارجة عن حقيقة القضية مما لا دخل لها في التصديق
فلا تعلق التصديق بما هو خارج عن حقيقة القضية والعقد الاجمالي خارج عن حقيقة القضية فلا يصلح لان يصدق او يكذب
فبطل قول صاحب الافق المبين وكذا اقول من قال المتعلق بالذات النسبة لكن ملحوظة بلحاظ استقلالي فان النسبة بهذا الاعتبار
خارج عن القضية وليست حكاية عن شيء ثم الحكاية بالذات في القضية انما هي النسبة لانها هي المراة عما في الواقع واما الموضوع والمحمول
فانما يعتبران لتوقف تصور النسبة عليهما ولانهما مراة عن حالها فيهما انما يدخلان في المتعلق بالتبع فبطل قول جماعة منهم المحقق
والصدر المعاصر للمحقق الدواني ان المتعلق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فاذن الذي يصلح للاعتبار احتمالان
احدهما ان يكون المتعلق النسبة الحاكية التي هي المراة وثانيهما المحكي عنه الذي هو المرئي والثاني مما اختاره بعض اعاظم
المتاخرين صاحب العروة الوثقى وقد سمعته يقول هو الحق لان المقصود من الحكاية انما هو المحكي عنه والحكاية
والحكاية مراة فالتصديق انما يتعلق بما قصده به فيكون هو مصدقا او مكذبا لكن الحق عندي الاحتمال الاول عليه الجمهور لان
المحكي عنه ربما كان من المستحيلات كما في الكواذب وتعلق التصديق به فلو تعلق التصديق به لزم صدق المصدق عليه نفس
الامر مع انه لا شيء محض فان قلت المحكي عنه في القضايا الكاذبة وان لم يكن في الواقع الا انها تحقق بعد الاختراع
وهذا القدر من الوجود يكفي لان يكون متعلقا كما ان هذا القدر يكفي للمعلومية بالعلم التصوري قلت الذي يتحقق ليس محكيا عنه
فان الحكاية لم يقصد عنه والا لما كذب القضية بل الذي قصد عنه الحكاية انما هو باعتبار الوجود الواقعي وههنا ليس في الواقع
شيء حتى يكون مصدقا به فالحق ان التصديق انما يتعلق اولا وبالذات بالنسبة الحاكية ثم يتجاوز منه الى الامر الذي هي حكاية
ومراة له فالكل يتعلق به ثانيا والاول يتعلق الا انه يزعم انه يتعلق وهو الجهل المركب **فايدة** اذ قد دريت ما تلونا
والقينا ما اليك فنحن على ثقة منك ان لا ترتفع عن الحق المبين ولا تنكل عن الصادق المبين من ان التصديق نوع من
الادراك لانه به ينكشف النسبة بانها مطابق للواقع وهذا ظاهر جدا لكن هذا النحو من الانكشاف مغاير لنحو الانكشاف في
التصورات افلا ترى ان المحقق عند المستبصرين والمتوغلين في مدارك المحققين ان الدليل انما هو علة للعلم بالحكم وليس
يحدث بعد قيام البرهان الا الامر المسمى بالاذعان فلو لم يكن داخلا في جملة العلوم لعاد الدليل علة لامر غير العلم فالحق ان
الاذعان والتصديق نوع من العلم والذي قيل ان العلم هو المعلوم بعد حذف المشخصات الذهنية وما يترتب عليه
وليس يبقى بعد حذف المشخصات الذهنية ولواحقها النسبة بل مطلق التصديق من حيث هي كلي انه لا يبقى بعد حذف
مشخصات الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة فليس احرى من ان يستدل به على مغايرة العلم للمعلوم بالذات
من ان يستدل بالاتحاد عينا لكونه مجوز عدم التصديق من جملة العلم بل الحق ان كونه من انواع العلم ضروري فهو دليل على بطلان
قولهم العلم هو الصورة بل العلم حقيقة مغايرة للمعلوم قائمة بالنفس قيام الشجاعة فكما انه لقيام الشجاعة يصدر عن محلها
الاثار المخصوصة كذلك يترتب لقيام هذه الصورة الصفة الاثار المخصوصة من الانكشاف ونحوه وهذه الحقيقة تحتها نوعان
التصور والتصديق وسيأتي زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ثم استدلال المحقق على ان التصديق غير الادراك بقول الشيخ في
قسمة العلم اما التصور ساذج واما التصور معه تصديق معارض بقول الشيخ في النجاة وكل علم فهو اما تصور بمعنى ما او تصديق
وما نقل المحقق عن نقد المحصل التصديق عندهم الحكم وحده من غير ان يدخل التصورات مجموعة دخول الجزء في الكل والتصور

هو الادراك الراجح وكانهم قسموا المعاني نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يحتمله محتملا للتصديق والكذب والى
ما لا يحتملهما كالطلبات اللاحقة من الامر والنهي والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم فلا يدل على ما قصد
فانه اعترف بان تسموا اقسام التصديق علما ولعله اراد بالادراك العلم التصوري فان الادراك في الاكثر يطلق عليه ثم في كلامه
مسامحات صريحة فمن لا يكون له اطلاع بكلامه كيف يستدل بكلامه على غيره ولو سلم ان ما قد يحصل حسب ان التصديق ليس نوعا من
العلم فاي حجة على حسبانه والكان نقصه عند المتفلسفة من المتأخرين لكن تعرض له ما يكره فنبوه بامور ضرورية البطلان بل
بالمناقضات قال الخوانساري الاسلم ان التصديق ليس علما حقيقة والعلم انما هو التصور فقط واستدل عليه بوجوه
الاول ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف ولو كان علما بالنسبة لكان عبارة عن النسبة مع
المتصحبات او غيرها من العوارض والنسبة من مقولة الاضافة لا يمكن ان يتصف بالشدة والضعف ولو اخذت مع غيرها
من العوارض ولا يكون الماهية الماخوذة من الاضافة وغيرها تحت مقولة الكيف ولا يمكن ان نقول احد ان وجود التصديق
يقبل الشدة والضعف اذ الوجود غير قابل لها ولا عذر الا ان يقال ان الشدة والضعف من عوارض النسبة والثاني اذا حصل
التصديق بعد الشك فبعد حصول التصديق هل بطل الشك ام بقي لا سبيل الى البقاء والا اجتمع النقيضان والثاني ايضا
لا سبيل الى البطلان اذ ظاهر انا اذا ادركنا شيئا لا يزول عنا الادراك ما دمنا ملتفتين اليه غير متوجهين الى غيره والالتفات
بهذه النسبة باقية بحالها فيلزم ان لا يزول وهذان الوجهان انما يفيدان ان التصديق ليس نفس الصورة العلمية
لكن لا انه ليس من قبيل العلم اذا كان غير الصورة وقال المحشي في بعض تصانيفه ان التصديق على تقدير كونه علما يكون مغايرا
للمعلوم والمتصور المعلوم ليس الا العلم التصوري والجواب عن الوجه الثاني ان في صورة الشك قد تعلق بالنسبة نوعان
من العلم احدهما تصور النسبة بما هي مرآة والثاني الشك والنسبة يلاحظ بالاول دون الثاني فاذا حصل التصديق ارتفع
الشك وقام التصديق مقامه والعلم الذي كان به الالتفات باق في الحالين لكن هذا انما يصح اذا كان العلم
مغايرا للمعلوم فافهم قوله لا يقال معنى القضية اه منع هذا الايراد ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل
وما قيل ان هذا انما يصح لو لم يكن المركب مركبا من غير المستقل ومما يحتاج اليه غير المستقل فان المجموع لم يحتج الى امر مغاير
فقط لانك قد عرفت ان المعنى الغير المستقل انما يلاحظ تبعا وبالعرض وفي هذه الملاحظة لا يمكن ان يصير ملحوظا
بالذات فافهم قوله لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة يعني ان الاستقلال وعدم الاستقلال ما يعان
للملاحظة فشيء واحد يكون في ملاحظة مستقلا وفي اخرى يكون غير مستقل وتحقيقه انك قد عرفت مما سبق ان عدم
الاستقلال عبارة عن ملاحظة الشيء تبعا لملاحظة شيء آخر بان يكون مرآة لتعرف حاله ولا شك ان لهذا المفهوم حقيقة
البتة فللعقل ان يلاحظها قصدا من دون ان يكون مرآة لشيء ويوضحه المثال ان معنى من نسبة مخصوصة بين شيئين
يعبر عنها بالابتداء الخاص لا ان مفهوم الابتداء الخاص كيف والابتداء الخاص ليس نفس النسبة بل معروض لها
فاذا لوحظت من حيث انها نسبة بين السير والبصرة بحيث يكون الالتفات اليهما بالذات وبلغت اليها تبعا لا التفاتا
من حيث انها مرآة للملاحظة حال السير والبصرة التي في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة فهو في هذا المعنى غير مستقل
لا يصلح لان يحكم عليه وبه في هذه الملاحظة وان لوحظت هذه النسبة بنفسها من دون تبعه ولم يجعل مرآة لشيء
يكون مستقلا وان استلزم تصوره تصور الطرفين وصالحا لان يحكم عليه وبه وهذا ظاهر جدا ومن هيهنا ظهر لك

لکن الفرق بین المعانی الحرفیة وبین معانی الاسماء اللازمة الاضافة فان معنی هذه الاسماء امور مستقلة عرضت لها اضافة غیر مستقلة لا انها
نفس الاضافة والنسبة وما اورد اولا مبنی علی ان معنی الاستقلال وعدمه علی ما مر جوابه عن آخرهم الاحتیاج فی التعقل وعدمه ولا یلزم
ان یکون کل مرآة محتاجا الی الغیر الا تری ان العنوان فی القضایا المحصورة مرآة للافراد مع انه مستقل بل محکوم علیه عند المحقق الدوانی
والمحقق الدوانی ارجعها الی التبع وثانیا انه لا یحصل معنی المرآتیة فی النسب والحروف فمن المعلوم انهما لا یجعلان وسیلتین لعلم الطرفین
فان علم الطرفین مقدم علی علمها ذ ثالثا بان ما ذکره فی التوضیح لیس بشیء فان الابتداء المطلق وان کان لا بد له من متعلقین
لکنهما لعدم تعینهما انفهمان من لفظ الابتداء بلا احتیاج الی ذکر لفظ آخر فلذا کان مستقلا والابتداء الخاص لما اعتبر فیه التعلق
بامور مخصوصة لا انفهم من لفظ من بدون ذکر الفاظ دالة علیها کان غیر مستقل فالمستقل هو المطلق وغیر المستقل هو الخاص
وهو مغایر للمطلق فلم یصر المستقل غیر مستقل بل غیر المستقل مرکب من المستقل وامر آخر فیصیر المرکب غیر مستقل والمطلق
باق علی استقلاله فقط اما الاول فلان المراد بالاحتیاج فی التعقل فی تفسیر غیر المستقل الاحتیاج الخاص بحیث یکون تابعا
فی الملاحظة والا فالمطلق الاحتیاج موجود فی الاسماء اللازمة الاضافة وفی اسماء الشرط مع حکمهم باستقلالها ولیس مناط
الحاجة مطلق المرآتیة بل المخصوصة التی یکون لتعرف حال الطرفین لا لتعرف انفسهما ویکون ملحوظا بما انه نسبة بینهما وهذه المرآتیة
مفقودة فی العنوانات المحصورات کما لا یخفی واما الثانی فلانا قد بینا معنی المرآتیة بحیث لا تنافی الشبهات وقوله فمن المعلوم الخ
غلط فان معناها ما یکون مرآة لتعرف حال الطرفین لا لتعرف انفسهما بل هی ملاحظة بما انه نسبة بین الطرفین وجعل مرآة لتعرف
حالهما مع قطع النظر عن هذه النسبة الملحوظة وهذا القائل قد اخذ کونه مرآة لنفس الطرفین واین هذا من ذاک واما الثالث
فهو مبنی علی انه فهم من لفظ الابتداء معنی الابتداء الاسمی وجعل مطلقه مستقلا ومخصوصه غیر مستقل ولم یفرق بین ما یکون نفس
النسبة وبین ما یکون معروضا لها فالابتداء معروض لها والعارض غیر المعروض والمعروض مستقل ثم انه حکم بعدم استقلال
الابتداء الخاص مع انه یحکم علیه باحکامات کثیرة من دون التعبیر عنه بمعنی اسمی غیره ولیس مراد القوم من لفظ الابتداء معناه
بل المراد معنی من الذی یلحظ بین متعلقین وعبر عنه بلفظ الابتداء الخاص تعبیرا عن الشیء بلازمه لما لم یجدوا لفظا بازاء
هذا المعنی یعبر به عنه وحده ثم قوله بل غیر المستقل مرکب یفید ان کل ما هو غیر مستقل مرکب وهو فاسد لان الجزء الاخیر الذی
یفید تخصیص المطلق لا یکون الا هو ما بین متعلقین فیکون مطلقه مستقلا وخاصه غیر مستقل فیجیء التسلسل ومن البین ان لا تسلسل ههنا
قطعا فثبت التزلزل واذا عرفت ما حققنا فنقول حاصل الجواب ان القضیة الاجمالیة فیها لحاظ واحد متعلق بالمجموع من
حیث المجموع ولا یمکن فیه التبعیة فی الملاحظة بان یکون احد الاجزاء ملحوظا بالذات والآخر ملحوظا بالتبع فان هذا التبعیة
تفصیلا فالمجموع من حیث المجموع مستقل فی هذه الملاحظة وان کان مستقلا فی ملاحظة اخری تفصیلیة بان یکون اللحاظ فیه
الی بعض الاجزاء بالذات والی بعض آخر بالتبع فافهم ثم ان هذا الکلام ای کون المجموع مستقلا مضافا لا غبار علیه الا انه
لا یصح علی رای صاحب الافق المبین فانه یزعم ان المستقل وغیر المستقل یختلفان حقیقة ولا یلتبس به فانه رجل مخبط
ناقض نفسه ولا یبالی به ثم کون شیء واحد مستقلا وغیر مستقل مختلفان حقیقة ولا باس وان کان خفاء لکن یجب ان
یعلم ان اجزاء نحو الوجود والثبوت بان یکون نفسه مستقلا واذا لوحظ بانه کون شیء لشیء یکون غیر مستقل فتغاد
الکون التام والکون الناقص واحد بالذات انما التفاوت باعتبار الملاحظة لیس بصحیح فان هذا انما یجری
فیما کان حقیقته نفس الوجود ولیس حقیقة النسبة بل قد یعرض له التشخص کما فی وجود الاعراض فقد کان التامة والناقصة یختلفان

حقيقة فافهم **قوله** فاذا لوحظ معه القضية ملاحظة اجمالية اه اعلم ان الكلام في العلم الاجمالي طويل ولا بأس ببيان تفصيل هذا
المقام تكثيرا للفائدة فاعلم قال الامام الرازي العلم الاجمالي هو ان لا يكون العلم حاصلا على التفصيل بالفعل بل على الوجه البسيط
يكون بالفعل ويكون التفصيل بالقوة وهذا فاسد لان العلم عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل فهذا العقل ان
كان صورة واحدة مطابقة لامور كثيرة لكانت نسبتها في المطابقة لتلك الامور المختلفة بالحقيقة فتكون تلك الصورة
الواحدة حقائق مختلفة وان كانت صورا مختلفة حتى تتعدد العلوم فيكون التفصيل حاصلا فظهر من هذا ان العلم الواحد
لا يكون للمعلومات قال الشارح المحقق قدس سره في الموقف الثالث ومن انكاره العلم الاجمالي فقد انكر الاكتساب
في التصورات والجواب انا اذا علمنا المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة تحت تلك الاجزاء
والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل غفل عنها المتوجه الذي
لا يلتفت اليه فاذا توجه اليها وفصلها صارت ملحوظة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض ولم يكن
ذلك الانكشاف حاصلا في الحال الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالين معا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
متعددة فجوابه انا اذا قلنا كل انسان حيوان فلا شك انا حكمنا على جميع افراده فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم لنا
في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشامل لها انتهى كلامه وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ بنفسه وهذه الملاحظة يكون
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على افراده دونه ولم يفهم بعد هذا الجواب
اذ فيه خلط فان ههنا مطلبين الاول الاجمال في العلم مع التفصيل والتميز في المعلوم كما قالوا في علم الباري عز وجل
ان العلم واحد بسيط والمعلومات كثيرة متميزة والثاني الاجمال في المعلوم بان يكون المعلوم امرا واحدا اجماليا لا
ينفصل الى امور كثيرة والامام انما يستدل على نفي الاول كما يدل عليه دليله وان الشارح المحقق قدس سره افاد اولا
انه لا انكاره العلم الاجمالي ثبت الانكار لاكتساب التصورات وليس الامر كما افاد فان انكار الاجمال في العلم مع الكثرة في المعلوم
لا دخل له في انكار الاكتساب كيف وفي الاكتساب يستحصل العلوم المجملة من المعلومات المفصلة وافاد ثانيا ان
الصورة الواحدة المركبة تكون مبدأ للانكشاف في المركب الواحد لا للاجزاء لانها كالعوض عنه وهذا انما يفيد ان
المعلوم قد يكون واحدا مركبا معلوما يكون هو من حيث الوحدة منكشفا ولا ينكشف اجزاؤه فهذا الانكشاف
وليس فيه الا اجمال المعلوم وهو غير دافع لكلام الامام المؤسس لابطال اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل على ان المحقق لا يدري
ما محصله فانه ان اراد بقوله المركب ملحوظ دون اجزائه انها لم تلاحظ اصلا فهو باطل لان المركب عين الاجزاء فعلى
تقدير العلم بحقيقته وحصول صور اجزائه كيف يتصور عدم ملاحظة الاجزاء وان اراد انها لم تلاحظ مفردة بل في ضمن الكل ففي
الصورة الثانية ملاحظة الكل بالافراد ففي لا يكون في الحالة الثانية زيادة علم بل انما حصل صفة الانفراد وهي ليست من العلم في شيء
وادعاء زيادة الانكشاف غير مسلم بل هو من البطلان ولو قيل انه يحصل نسبة علم آخر لم يبق بين الاجمال والتفصيل فرق
في شيء ثم قال هذا القائل وتفصيل الكلام ان الاجمال الكائن عبارة عن حصول صورة واحدة منحلة الى صور كثيرة والتفصيل
حصول صور متعددة كما يدل عليه كلام المحقق الدواني في المخمس والجواهر فهذا باطل لانه تقرر عندهم ان الاجزاء التحليلية متحدة فيما
بينها ومع الكل ذاتا ووجودا وتشخصا لا انها متحدة وجودا فقط مع التغاير في الذات والتشخص لان اتحاد الوجود
مع التغاير بنحو من الانحاء محال في الاشياء التي علمت اتحادها لا بد من تعددها ذاتا وتشخصا والا فلم يبق اشياء والاجزاء

والاجزاء التحليلية للصورة الاجمالية ان لم تكن مغايرة باحد النوعين كيف تكون وسيلة للعلم بتمام حقائقها والكلام متمايزة
والتشخص المتكثر ان اجزاء تحليلية والكلام عبارة عن تطابق صورة مع اشياء كثيرة مختلفة فهذا الى ذكره الامام لطيفة والا
يلزم اتحاد شيء مع اشياء كثيرة مختلفة والكلام عبارة عن وحدة الالتفات ففي الاجمال الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد
وفي التفصيل بلحاظات فهذا الفرق لطيف اذ اللحاظ وغيره من المعاني المصدرية تتعدد بتعدد المضاف اليه وههنا لما كان
الصور ملحوظة بلحاظ واحد فقد تقرر عندهم ان النفس لا تلتفت في آن واحد الى اشياء كثيرة انتهى مع ان
ذلك الخلط باق في هذا الكلام وان شئت زيادة تحقيق المقام بحيث يميط الالتباس فنقول قد عرفت
ان ههنا مقامين فالتحقيق في المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة متميزة لا يعقل على تقدير اتحاد العلم
والمعلوم وكون العلم عبارة عن نفس الصورة ولذا ترى من قال بالعلم الاجمالي في علم الباري سبحانه انكر اتحاد العلم والمعلوم
وجعل العلم عين الذات واذا كان مغايرا للمعلوم فلا وجه للاستبعاد فيه ولا يلزم ان يكون لصورة واحدة
حقائق مختلفة هذا هو التحقيق ولنا ان نحامل في قول المص وان المحقق قدس سرهما كلاهما ادعيا في بحث الحال ان
لا استحالة في تطابق الصور لشيء واحد واذا جاز ذلك فلا استبعاد في تطابق الصورة الواحدة لاشياء كثيرة
والتحقيق متوقف في تحقيق هذا والتحقيق في المقام الثاني ان للاجمال معنيين احدهما ان تتحد اشياء وتصير اشياء احدا
ذاتا ووجودا فيقال للحاصل بعد الاتحاد انه اجمال في تلك الاشياء كما يقال النوع اجمال الجنس والفصل والحد واجمال
مع التركيب الاتحادي في الجنس والفصل وثانيهما ان يلاحظ الاشياء المعروضة للوحدة بلحاظ واحد متعلق
بها واحد بهذه الوحدة العارضة فيقال لهذا الشيء الملحوظ انها اجمال هذه الاشياء كما يقال البيت اجمال السقف والجدران فالاجمال
بالمعنى الاول من فروع التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل على ما قالوا ان الجنس يتحد مع الفصل فيحصل حقيقة واحدة
تلك الحقيقة بعينه الجنس وبعينه الفصل وهذا الاجمال هو الذي يؤدي الى انكار جريان الاكتساب في التصورات
ولا يرد على هذا الاجمال الاول لا ابطال الاتحاد بين الاثنين المرادة في المرصد الرابع كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى وبعد تسليم
التركيب الاتحادي في المعلوم لا بد من ان ينكشف هذه الحقيقة المتحدة بالصورة الواحدة قطعا ولا تكثر فيه اصلا واما
الاجزاء اعني الجنس والفصل فانما تحصل بعد التحليل وما قال هذا القائل ان الاجزاء التحليلية متحدة ذاتا ووجودا مسلم
لكن لا يلزم منه ان لا يصح التحليل الا ترى انهم يقولون باتحاد الذاتي في الجنس والفصل ومع هذا يقولون انهما يتحدان
فيصير مادة وصورة فيجوز ان يكون في كون من الوجودات واحدة بعينها الاجزاء وفي كون اخر ذوات متعددة ثم لو
انكر الاجزاء التحليلية لارتفع هذا الاجمال من البين واما المعنى الثاني من الاجمال فجائز بلا ريب فانا اذا راجعنا الى وجداننا نجد لنا
ملاحظة الكل دون ملاحظة الاجزاء بل نحتاج الى ملاحظة اخرى وما قال ان اللحاظ تتعدد بتعدد المضاف فليس بشيء لان
المضاف اليه ههنا واحد وهو المركب واما اشتراط الوحدة الحقيقية في المضاف فليس بشيء ولم تعلق به احد وقوله النفس
لا تتوجه في آن واحد الى شيئين فلو سلم فانما يسلم في شيئين ملحوظين بلحاظين الا ترى ان الشخص الواحد
الملتئم من اشياء كثيرة كيف قامت به الوحدة وهو واحد من جهة الوحدة العارضة فكذا يجوز تعلق لحاظ واحد
به من جهة الوحدة العارضة وانكار هذا عسى ان يكون مكابرة فافهم واما كلام الشارح المحقق قدس سره فالظاهر انه
ناظر الى الثاني من معنى الاجمال ومبناه على انه لا يكفي للانكشاف الامتيازي نفس حصول صورة الشيء بل لا بد مع

ذلك من الالتفات فاذا حصل الصورة المركبة من شيء مركب ولم يلتفت الى اجزائه بل الى المركب الواحد لا ينكشف الاجزاء انكشافا
ممتازا به كل جزء عن الآخر واما دعوى ان المركب عين الاجزاء فلم لكن لا يستلزم ملاحظة الكل ملاحظة الجزء ممتازا او مقصودا
ثم كيف وهو عين المطلوب ثم صورة الكل مشتملة على صور يمكن ان يلاحظها الاشياء وينكشف عنده منه شيء ثم الاجمال ههنا
اما بالمعنى الاول وكانه بعيد او بالمعنى الثاني وهو الظاهر وعلى كل تقدير يكون مستقلا اذ لا يمكن في هذا اللحاظ تبعية بعض الاجزاء
لبعض في اللحاظ فافهم **قوله** يمكن ان يفهم معنى الفعل اه اعلم انهم قد وجدوا معنى الفعل محكوما به دائما ووجدوه دالا
على معنى مشتمل على نسبة حدث في زمان معين فهو مشتمل على نسبة الى امر خارج فهو مركب من مستقل وغير مستقل قطعا فذهب الجمهور
الى انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو الحدث وغير مستقل باعتبار الجزء الآخر فهو محكوم به باعتبار المعنى التضمني ولم يريدوا انه
مستعمل في جزءه استعمالا مجازيا كيف وهو يلزم ان لا يستعمل قط في المعنى بتمامه والظاهر انه يصح ان يقع محكوما عليه ايضا لانه صار
بمعنى المصدر بل ارادوا انه مستعمل في معناه المطابقي والمسند معناه التضمني وتحقيقه ان دلالة الفعل على معناه كدلالة المركبات
فان المادة فيه دالة على المعنى الحدثي والهيئة على النسبة الواقعة في الزمان المعين فالحدث مسندا الى الفاعل فالهيئة بمنزلة الرابطة
وانما لم يصح وقوعه محكوما عليه لان الحدث مدلول بالمادة انما اعتبر بما انه مسند الى الفاعل النسبة بالتبعة فلا يصلح للحكم عليه
وهذا الكلام لا غبار عليه الا انهم قالوا اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل بل على امر مجمل متوحد ولعل المحقق نظر الى هذا فعدل عنه
الى ان معنى الفعل معنى اجمالي مستقل بنفسه يحتمل تحليل العقل الى الزمان والحدث والنسبة وهذا المعنى الاجمالي مستقل ملحوظ
بالذات فيكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطابقي لكن لا بد من النسبة الرابطة الخارجة عن معنى الفعل ثم الظاهر من قوله تحليل العقل
ان المراد بالاجمال امر واحد قد اتحد فيه الاجزاء كما قالوا في المركب من الجنس والفصل فهو امر واحد معلوم بصورة وحدانية
مطابقة يتحلل الى صور تلك الاجزاء لكن اثبات هذا النحو من الاجمال عسير جدا فان التي والاثنان باطل كيف على انه يلزم منه
ان يصح حمل الزمان على الحدث وبالعكس لان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود وكما لا يصح حمل الجنس على الفصل في المفردة نح عنه
لكنهم ادعوا الاتحاد بين الاجزاء في كل مركب عند افهامه من اللفظ المفرد حكموا به في البيت وفي البلقة وادعوا اتحاد
النفس والمطابقة فقالوا المفهوم من اللفظ معنى متصور بصورة وحدانية مطابقة فهذه الصورة بما انها صورة له
فهم له وبما انها تتحلل الى الاجزاء فهم لها وقد حكم البعض بان العقل السليم يحكم عنه ولعل هذا الحكم لا يكون محالا للازمانه
ولذلك ان نقول المراد الامر الواحد المركب من الاجزاء الملحوظ بلحاظ وحداني متعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له
والمراد من التحليل التحليل بحسب الملاحظة فهناك ملاحظة واحدة متعلقة لان ملاحظة الاجزاء بلحاظات متعددة وهذا اسلم
وعلى هذا اما اشتهر ان استقلال الفعل باعتبار المعنى التضمني محل تامل ثم لا بد على هذا من القول بان النسبة المتضمنة في مفهوم الفعل
ملحوظ بلحاظ مستقل ومن القول بان الفعل كالبرزخ بين المعنى الاسمي والحرفي فان المعنى الاسمي صالح لان يحكم عليه وبه
والمعنى الحرفي لا يصلح لشيء منهما وانما الصالح للحكم به معناه التضمني المطابقي للمادة وهو والكان في نفسه صالحا للحكم عليه
الا انه لا يصلح للحكم عليه بما انه متضمن في الفعل لاعتباره محكوما به من حيث انه معتبر في مفهوم الفعل بما انه منسوب الى الفاعل فافهم
قيل الاسم والفعل مستقلان والحرف غير مستقل ثم لما وجدوا بعض الاسماء اللازمة الاضافة متوقفة في فهم معناه قالوا
على الفاعل كما هو في التفضي وركبوا على متن عمياء وحقيقة الحال ان الواضع لم يصرح بوضع لفظ لمعناه وانما اخذوا
من الاستعمال من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال الحروف في معان جزئية متوقفة على فهم متعلقاتها حكموا بانها موضوعة لمعان

[...]نا الجزئية وحكموا بعدم استقلالها و لكن هكذا حال الاسماء اللازمة الاضافة فانها لم توجد قط مستعملة الا في اضافات
خصوصية في الوصف فقولهم بانها موضوعة لكن غلب استعمالها في الجزئيات مع انه ليس للوضع دليل سوى الاستعمال
بلا قرينة ثم لو جاز هذا فلم لا يجوز مثله في الحروف فليس الفارق الا التحكم فان قالوا اسميتها اضطرتنا الى ذلك قيل لم قلتم
باسميتها انما هذا الحكم منكم فان قالوا وجدت علامات الاسمية قيل لم جعلتم هذه العلامات للاسمية ولم يصرح به الواضع ولكن
نقل فانه لم يستعمل الا في الجزئيات المتوقفة على الغير فما وجه الحكم باستقلاله فان قالوا انه موضوع للنسبة الى الفاعل
مفهوم في ضمن الفعل قيل مثله في الحروف مع ان دليل الوضع الاستعمال من غير قرينة وهو في الجزئيات وان قالوا
انه موضوع لمعنى اجمالي مستقل دون تفصيلي غير مستقل قيل مثله في الحروف ايضا وما قال المحشي في الحاشية التهذيبية من ان الاستقلال
كون المعنى متعلق الملاحظة من غير واسطة في العروض وبهذا يظهر الفرق بين الاسماء كالاسماء اللازمة الاضافة وبين الادوات
والفرق بين الكلمات ومطلق الاسماء والادوات في صحة الحكم فيهما بان مناط الحكم على الملاحظة بالذات فلما كانت معاني
الكلمات والاسماء ملحوظة بالذات ومعاني الادوات ملحوظة بالعرض صح الحكم فيهما ولم يصح الحكم فيه فلا يخفى وفيه فمن اين جاء هذا الفرق
الحكم وما الدليل عليه وبالجملة الدليل الذي جعلوه دليلا للوضع مفقود بكون الاسماء اللازمة لما ذكروه والفعل من قبيل الحروف
مع انه نكر قابل للدفع لقة مثله في الحروف فالفرق متعسر بل متعذر وانت لا يذهب عليك انه استضعف هذا القائل
الفرق بين الحروف وبين الاسماء اللازمة الاضافة والفعل وهو على من تفضل الله سبحانه عليه يسير فانه لا ارتياب عاقل
ان من المعاني ما قد تعلق اليه اللحاظ بالذات ويصلح لان يحكم عليه وبه ومنها ما هي نسب بين شيئين يلحظ بها بين نسب يلحاظ
الطرفين ولا يلحظ بالذات فلا يصلح للحكم عليه وبه ثم المعاني الملحوظة بالذات قد يعرض لها تلك النسب على وجه اللزوم
فيحتاج الى فهم المتعلق لاجل لزوم النسب اياها لا لكون تلك المعاني انفسها ملحوظة وهذا امر دري ليس محلا للريب
والارتياب ثم لما تتبعوا موارد استعمال الالفاظ فوجدوا بعض الالفاظ مستعملة بلا واسطة في النسب الملحوظة بالعرض
بين الطرفين وسموا هذه الالفاظ حروفا ووجدوا بعضها مستعملة في المعاني الملحوظة بالذات الصالحة للحكم عليه وبه
فسموها اسماء ووجدوا لها خواص منها معنوية كالاضافة والتنكير والتعريف ونحوها فانها لا تصلح لعروضها الا
المعاني الملحوظة بالذات لكونها نسبة اضافة فجعلوها لازمة الاضافة وحكموا بعدم جواز استعمالها الا بذكر المضاف اليه ثم وجدوا
بعض الالفاظ مستعملة بدون قرينة في معان ملحوظة بالذات معتبرة على انها مسندة الى شيء ما معين وسموها
بالافعال ولا يصلح هذه المعاني للحكم عليها وبهذا الفرق صحيح وبينه واضح وما ذكر القائل من ان دليل الوضع ليس الا
الاستعمال من غير قرينة دون النص من الواضع فمسلم لكن الحكم بوضع الحروف للمعاني الغير المستقلة ليس لمجرد وجدانهم اياه
متوقفة على الغير في التصور كما زعم بل لانهم وجدوها مستعملة في معان هي نسب بين شيئين لا تصلح لان يعلق بها
اللحاظ ولا يصلح لما هي يفهم منه من الحروف في الاستعمال لان يحكم عليها وبها فالاحتياج المعتبر في عدم استقلال
المعاني الاحتياج في نفس الملاحظة كما يحتاج ما بالعرض الى ما بالذات في عروض الوصف لا مطلق الاحتياج
وهذا بخلاف الاسماء اللازمة الاضافة فان معانيها المفهومة عند الاطلاق وجدوها صالحة لان يلحظ بالذات
ولا يمتنع اضافتها فان النسبة الاضافية كما الاسنادية في اقتضاء كون المضاف ملحوظا بالذات نعم هي ملحوظة
ملزومة لنسبة اضافية عند التخاطب بها ولذا حكموا بانها لازمة الاضافة ومعانيها المفهومة من الفاظها كلية بمعنى

بالاضافة الى المضاف اليه المعين ولذا لم يفهم منها عند التعدد معنى كلية دون احد وفي فانها لا يفهم منها وحدها شيء ولو عند
التعدد واما الافعال فقد وجدت محكوما بها ومتوقفة على الفاعل فعلم ان فيها معنى مستقلة عرض لها الاسناد الى الفاعل
فهذا المستقل اما جزء معناه كما هو الظاهر وعليه الجمهور واما النفس معانيها فمعانيها معانيها مفهومات في حد ذاتها مستقلة
اسندت الى الفاعل لا الاسناد اليه امر لازم لها كما ان الاضافة امر لازم للاسماء اللازمة الاضافة فقد انفتح الوقف
باتم وجه بعون الله سبحانه وهو يهدي السبيل ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** والا فكسبة الوجود يستلزم
كسبة العدم لان العدم عبارة عن سلب الوجود واذا توقف الوجود على النظر فقد توقف العدم ضرورة
توقف الجزء توقف الكل وفيه مناقشة ظاهرة فان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب المضاف
الى الوجود والوجود خارج فيتوقف العدم على النظر بالعرض بواسطة امر خارج لازم في التصور ثم منع كلام المحشي على
الاستدلال ببديهة القضية المنفصلة الطرفان الشيء موجود والشيء معدوم والحكم بالتنافي وقد عبر انه المحقق قدس سره
عن احد الطرفين بالوجود لان محط التنافي هو محمولا الطرفين وقال بعضهم الاستدلال بالحملية المرددة المحمول وهي الطرفا
الشيء والمفهوم المردد فمقصود انه المحقق ان احد الطرفين وهو المفهوم المردد يجوز ان يكون نظريا وانتصر عن التعبير عنه
بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال لتصور احدهما الذي هو الوجود والعدم وح فايراد المحشي ساقط عن اصله
قوله قال الشيخ السلب يحمل على العدم ولا ينعكس اي كليا فكل عدم سلب وليس كل سلب عدما ويعلم الظاهر
بين السلب والعدم لكن لا يلزم منه ان يكون العدم سلب الوجود حتى يصح التأييد لكن الامر غير خفي فانه اذا كان العدم
اخص لا بد فيه من تقييد السلب بشيء ولا يصح الا الوجود فاذن العدم سلب الوجود وما قيل العدم سلب الذات وبطلانها
عن صفحة الواقع كما يراه شيعة الجعل البسيط وح يصح العموم المطلق بين السلب والعدم ولا يتم التأييد ففيه ان الشيخ
من حزب اصحاب جعل المؤلف وح السلب سلب الوجود والاولى ان يقال ان المهية تسلب عن الواقع عند سلب الوجود
فبطلان الذات عن الواقع ضروري حين العدم فيجوز ان يكون العدم عبارة عن سلب الذات او الوجود
فيصح العموم المطلق ويتم التأييد فتأمل قوله الشيخ يحتاج يكمل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان السلب والعدم متلازمان
فان السلب لا يضاف الا الى الوجود الا ان نفسه السلب لا يضاف الا الى الوجود اعم من الرابطي والوجود في نفسه والعدم
انما يضاف الى الوجود واما لا يذهب عليك ان السلب مفهوم قد لا يعتبر مضافا بل يوجد مطلقا وقد يضاف الى الوجود
وقد يضاف الى سلب الوجود فالقول بان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان صدر عن انه المحقق في حواشي شرح
التجريد وحاصله ما ول بالعدم والا فلا يصح واما القول بان السلب يضاف الى الوجود الرابطي وان اشتهر فلعل الحق خلاف
ذلك لان الوجود الرابطي نسبة غير مستقلة بالملاحظة تبعا لا يمكن ان ينسب اليه شيء ولو بالاضافة بل النسبة السلبية معنى
كالنسبة الايجابية متباعدة عنها غاية التباعد بحيث لا يجتمعان صدقا وكذبا ثم بعد تسليم ان السلب يضاف الى الايجابي
فهذا السلب الرابطي غير السلب الذي كلامه فيه فانه سلب مستقل ولو سلم ان السلبين لا يختلفان حقيقة وان الكلام
في مطلق السلب فالعدم ايضا سلب الوجود الاعم سواء كان رابطا او وجودا في نفسه فكما ان السلب سلب
الوجود والوجود الرابطي كذلك العدم عدم في نفسه وعدم رابطي فح لا ينفع في بيان العموم ان السلب قد يضاف
الى الوجود الرابطي فان العدم ايضا كذلك فتدبر **قوله** الحاصل انه يختلف البديهة والنظرية **قال** في الحاشية

فى الحاشية ويقرب من ذلك ما قيل البديهة والنظرية تختلف باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى

ولهذا استدل المحقق بالكلية على الاول **قوله** فاستدل ببديهة الصورة العلمية اه لم يرد بالصورة الشخصية المعنى المصطلح

كيف وليست ههنا صورة شخصية يدعى بديهيتها فان الكلام فى الوجود المطلق وهو ليس بشخص بل المراد بالصورة الشخصية

الصورة المخصوصة التى لا يكون الحكم فيها على افراد كثيرة والحاصل انه يستدل بالقضية كلية قائلة بان كل افراد من افراد التصديق

ضرورى فيدخل فى هذا الحكم الوجود والعدم والتنافى والنسبة اجمالا على القضية القائلة بان خصوص الوجود بديهى كما فى الشكل الاول

يستدل بالكلية القائلة بان كل فرد من افراد الاوسط محكوم بالاكبر فيدخل فيه الاصغر اجمالا على القضية القائلة بان الاصغر محكوم

بالاكبر **قوله** ولك ان تجعل الصورة الى الفرق بين هذا التقرير والاول ان فى الاول تجعل الصورة الكلية كبرى الاستدلال

اما ههنا فنوضحها الكبرى قضية مطوية ويكون نظم الاستدلال هكذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البديهى الحاصل للبله

والصبيان وكلما يتوقف عليه البديهى بديهى فالوجود بديهى **قوله** فيه انا الحكم بالتنافى اه يعنى انا نتصور الوجود والعدم ونحكم

بالتنافى بالذات بينهما بالوجه الذى نتصورهما به فهذا الوجه ليس بمغاير لحقيقتهما لانهما متنافيان بالذات وانت لا يذهب

عليك انه ليس الحكم فى القضية المذكورة بالتنافى بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيه بالتنافى بين النسبتين فالكان المقصود

تولنا الشئ معدوم وليس الشئ موجودا فاحدى النسبتين الجامعة والاخرى سلبية فالحكم بالتنافى بالذات صحيح والكان المقصود

نسبة المعدوم للشئ فالحكم بالتنافى ليس بالذات لان كلتا النسبتين الجابتان وان يستدل بان الوجود مناف للعدم قضية

بديهية قد حكم فيها بمنافاة الوجود للعدم فى لابد ان يكون المفهومان نفس حقيقتهما والا لبطل الحكم بالتنافى بالذات بين حقيقتهما

صار تقريرا اخر وكلامنا فى التقرير المذكور فى المتن ثم انحصار التنافى بالذات بين الوجود والعدم ليس بينا ولا مبينا فتامل **قوله**

فتامل اشارة الى ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور و

الملاحظة كما فى المعانى الحرفية وغيرها ظاهر كذا فى الحاشية والحاصل ان الملاحظة بالذات فى علم الشئ بالوجه هو ذو الوجه والحكم انما

يكون على الملحوظ بالذات فيجوز ان يكون المتصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتنافى بالذات بين حقيقة الوجود والعدم

ثم ان المحشى قال فى الحاشية المنهذية فى جواب الايراد على القائلين بان الحقيقة التى هى الحكم فى المحصورة على نفس العنوان

لا على الافراد لان الحقيقة هى المتصورة بالذات بان الحقيقة التى هى عنوان الموضوع جعلت مراة لملاحظة الافراد والملاحظة انما هى

للافراد لا للحقيقة والمحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والتحقيق عنه ان التوجه يتعلق اولا وبالذات

بالافراد لا مطلقا بل من حيث انها متحدة مع الطبيعة فيكون نفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد متعلق القصد

والتوجه وقال ايضا الوجه فى علم الشئ بالوجه مراة لذى الوجه والمراة من حيث هى مراة لا يمكن ان يحكم عليها فالمراة ههنا

هو نفس الطبيعة والمرئى هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها الا الافراد من حيث انها افراد لخصوصياتها فالمراة

والمرئى ههنا فى الحقيقة متحدة ومختلفة بالاعتبار انتهى فقد خرج من هذا ان ذا الوجه ايضا غير ملحوظ بالذات وانما الملحوظ

نفسه متحدة مع الافراد فى الحكم ههنا بالتنافى اذا كان الوجود متصورا بالوجه على الوجه بما انه متحد مع ذى الوجه فلم يكن

حقيقة الوجود ملحوظة اصلا الا بالوجه وهو لا يصلح للحكم بالتنافى بالذات فاذن المتصور ان نفس حقيقتهما وح سقط

الاعتراض لكن القول بان الملاحظ بالذات فى علم الشئ بالوجه نفس الوجه بما هى متحدة مع ذى الوجه مما يابى الوجدان

والمحشى اراد لما بينها وغيره من الكتب ان الملتفت اليه بالذات فى العلم بالوجه ذو الوجه وصرح فى حواشيه النهذيبية

اشارة الى الدليل الذي [illegible]
[illegible] ١٢

الافراد ١٢

في جواب الايراد على القائلين بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان لا على الافراد لان الحقيقة هي المقصورة بالذات لكن
الحقيقة التي هي عنوان الموضوع جعلت مراة لملاحظة الافراد والملاحظة انما هي للافراد لا للحقيقة والمحكوم عليه يجب ان يكون
ملحوظا بالذات بهذه العبارة والنفع عنه ان التوجه يتعلق اولا وبالذات بالافراد لا مطلقا بل من حيث انها
متحدة مع الطبيعة فيكون لنفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد متعلق القصد والتوجه وقال الحق الوجه في علم الشيء
بالوجه مراة لذي الوجه والمراة من حيث هي مراة لا يمكن ان يحكم عليها فالمراة ههنا نفس الطبيعة والمرئي هو الطبيعة لكن
من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد لخصوصياتها فالمراة والمرئي ههنا في الحقيقة متحد
بالاعتبار انتهى فقد خرج من هذا ان ذا الوجه ايضا غير ملحوظ بالذات وانما الملحوظ نفسه متحدة مع الافراد في الحكم عليها
بالشيء اذا كان الوجود متصورا بالوجه على الوجه بان انه متحد مع ذي الوجه لان المراة والمرئي فيه متغايران بالذات
ولعل ذلك القول هناك ليس كمقاعده وانما قال توجيها لمذهب المحقق الدواني ان الحكم في المحصورة على العنوان
ومع هذا ميرزا جان ومختاره ان الملاحظ بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذو الوجه لا غير وافق عليه ميرزا جان ان
في التحديد لا بد ان يحصل صورة المحدود اجمالا اولا والا لزم طلب المجهول المطلق لان العلم يتعلق بالمحدود لان العلم بالحد
موقوف الاشعار والعلم بالوجه لا يفيد شيئا الا معرفة الوجه من حيث انطباقه على ذي الوجه فيكون المجهول مطلقا
فان المجهول المطلق ما لم يعلم بكنهه ولا بوجه يكون متصورا من حيث الانطباق عليه وههنا قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحدود اولا
الاجمالي ثم بعد حصول الكنه الذي غايته في التحديد واي شيء يحصل بعد الحركة الثانية فان قال يحصل هذا التفصيل [illegible]
الحد وليس من المحدود في شيء وان قال المقصود منه ملاحظة المحدود بهذا الحد فالمحدود كان ملاحظا بالذات على الاجمال
فان قصد بالحد ملاحظته بعد الذهول فالحد تذكير لما علم سابقا لا اكتساب لامر غير حاصل وان لم يذهل فلا يمكن ان يعلق
الملاحظة به ثانيا وان قال يلاحظ المحدود بهذا الحد الذي مقيدا فلم يحقق المحدود محدودا والخص تحرير الكلام بانه بهذه
الحد ان حصل سابقا توجه الكلام والا فهو مجهول مطلق وتحقيق ان الحكم في المحصورة على الافراد تطلب من شرح السلم
وقد بينا فيه ان الحكم على الافراد بحيث لا يبقى للريب والارتياب محل قوله المراد بالبساطة الذهنية انما حمل
البساطة على البساطة الذهنية لان الحد في المشهور انما يتالف من الاجزاء الذهنية وهو المختار عند الحق وسيجي تحقيقه ان شاء
الله تع قوله وهذا التفسير اولى من تفسير الشيء فان نفي الامر الزائد الذي هو الوجود اعم من ان لا يكون هناك امر
زائد اصلا او يكون لكن لا يكون وجود الشيء لحصول الامر الزائد الذي هو الوجود وعدم حصول الامر الزائد مطلقا
ليس مقصاله فلا يحسن التفسير به وانما قال اولى لانه هو مراد المحقق قدس سره من امر زائد قوله اعلم ان عروض
الشيء لنفسه على ضربين المقصود من هذا الكلام دفع ما اورد ان المحققين ان الوجود عارض للجزء والجزء عارض لنفسه
ولا استحالة فيه فان الكليات المنكرة الانواع قد تعرض انفسها لانفسها قوله فالجائز ان يكون بين الشيء
ونفسه تغاير اعتباري قيل لانك ان التغاير بين الكل وحصته بديهي لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكلي الموضوع
للتقيد والكل مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تغاير اصلا فان نفس الشيء لا تغاير فيه فيرجع هذا النحو من العروض الى
العروض بعينه المستحيل والجواب ان المراد ان الغرض الجائز ان يكون عروض الكلي في ضمن عروض ما هو متغاير بالاعتبار
كالحصة ونحوها فان الكلي مع قطع النظر عن التقيد والمكان نفسه لكن عروضه لما كان في ضمن عروض الحصة لا يكن [illegible]

فيه وههنا نظر آخر هو ان الحصة انما تحصل بالقيد والقيد بالاضافة فالاضافة قبل تحصل الحصة والاضافة ههنا ليس الا
الاختصاص بالعروض فيلزم عروض الشيء لنفسه قبل تحصله حصة وذلك ضرب مستحيل وقد كنت عرضت هذه الشبهة على بعض اعاظم
المحققين صاحب العروة الوثقى فاجاب بان المقصود ان العروض المجاز هو عروض الشيء لنفسه بان يتحصل بهذا العروض حصة
وههنا بهذا النحو متحقق فلا استحالة والقرب المستحيل هو ان يعرض ولا يتحصل بالعروض حصة مغايرة وهذا لا يخلو عن كدر وقال بعضهم ان
المراد بالحصة العارضة الحصة المتخصصة بغير الاضافة اليه كالتوصيف ونحوه وفيه ان الفرد ان الكلية لكليها لا الكلية موصوفة
فيما نعارض هناك متخصصة بالاضافة ولعل التحقيق ان نسبة الحصة الى الكلي كنسبة الشخص اليه وستعرف في مستقبل القول ان الشاد
السديد ان التشخص ليس عبارة عن الكلي وشيء زائد عليه بل الكلي متشخص بنفسه من دون عروض امر للكلي المعروض بالعوارض انما
هو يعبر به عنه فكذلك الحصة انما يحصل بتخصص الكلي في نفسه لا بشيء زائد من القيد او القيد واما الفرق بان الشخص موجود حقيقي
والحصة موجودة اعتبارية فالكلي المقيد بالاضافة انما هو يعبر به عنها فالكلي تخصص ولا لخواص التخصص فيعرض له والعقل
يعبر عنه حين الانتزاع باضافة الكلي فان الاضافة بمنزلة الامارة للتخصيص وح لا اشكال فتامل فيه فانه وضوحه ينكر قوله
لانه يلزم ان يكون جزء الوجود الخ نعم اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بما هو جزء عارضا والجزء بما هو جزء معروضا فالعارض
هو المعروض شيء واحد من دون تغاير اصلا لان حيثية العارض والمعروض واحد بيان الملازمة ان معروضية الجزء للوجود
ليس الا ان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما وهو موجود البتة لانه جزء الموجود فمن حيثية كونه جزءا يكون معروضا
وكذا عارضيته ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول فمن حيثية الجزئية صار عارضا هذا تقرير كلامه وانت
لا يذهب عليك ان الترديد في الدليل الكائن بان اجزاء الوجود اما معروضة للوجود المطلق من دون تخصيصه
حصة او معروضة للعدم المطلق فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الاجزاء معروضة لحصص الوجود والكائن الترديد
بين عروض حصص الوجود او العدم فنختار ان اجزاء الوجود معروضة لحصة الوجود وحصص الكل انما يلتئم من حصص الاجزاء
فغاية ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء للجزء وغاية ما يلزم عروض حصة الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف
به المحشي ان عروض حصة الشيء لنفسه جائز والكائن حيثية المعروضية والعارضية واحدة فافهم ثم اورد عليه بوجه آخر بيانه
ان المعروض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر اعني العارض نفسه في ضمن الكل وجوابه ان الكلام
في الاجزاء الخارجية كما سيصرح به المحشي وعروض الاجزاء الخارجية يكون استقلالا فيلزم ان يكون الجزء معروضا لنفسه استقلالا
من دون حيثية تقييدية وهو خلف مزوره وههنا ان المعروضية حيثية جزئية الجزء للوجود الموجود فان مناط اجتماع
النقيضين هو هذا والعارضية انما هي حيثية جزئيته للوجود العارض ولا دخل فيه لكونه موجودا او معدوما فحيثية المعروضية
حيثية خاصة وهي حيثية جزئيته للوجود وحيثية العارضية حيثية عامة هي حيثية كونه جزءا للوجود فلا اتحاد في الحيثية واعلم
ان منشأ هذا الاعتراض على ان الحيثية تقييدية والظاهر انها ليست كذلك لان الوجود انما عرض لنفس الاجزاء لا للجزء من حيث انه
جزء وهكذا العارض نفس جزء الوجود نعم حيثية الجزئية واسطة في الاثبات فان قلت فلا يتم كلام المحشي فانه جعل حيثية الجزئية
في العارض والمعروض حيثية الاستحالة قلت لعل مقصوده ان الجزء مع قطع النظر عن الحيثيات الاخر نفسه يكون معروضا للا
جزئية لازمة له وهو نقيض المعروضية وكذا هو نفسه يكون عارضا لان الجزئية اللازمة له نقيض العروض فتامل فيه وههنا
ان كون جزء العارض عارضا انما يقتضي عروض الجزء ولا يقتضي كفاية في العارضية بل يجوز ان يتوقف العارضية على

امر به تغاير العارض المعروض وهو كلام حق لكن ينبغي ان يستعان في تقرير اعلم ان هذا الدليل ان اجري في

الوجود الحقيقي اي الوجود الذي به الموجودية كما هو المناسب تم بعد بنائه على الانحصار تقريره ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة

او معدومة وكلا النقيضين باطلان اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفسها ولا واحد منها فرد من افراد

نفسه والا تركب الشيء من نفسه او من فرده بل لا بد ان يكون معروضا للوجود والا فلا يكون موجودة لعدم ما به الموجودية واذا

كان الوجود الحقيقي عارضا فاما لجميع افراده فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال الا انه يصير كلها متكرر النوع فيكون في اعتبار باكل

سبيل المضي في المرصد الثالث ان شاء الله تعالى واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباريا كان الوجود الحقيقي الكل اعتباريا

وهو خلف واما لبعض اجزائه فلا يكون العارض بتمامه عارضا بنفسه واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي

معدومة كان الوجود معدوما وهو اجتماع النقيضين لانه موجود بالذات وح لا لبس لشبهة الاثنين جانب ما لنفي الاشتراك

قوله ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل اه دفع ما اورده المحقق الدواني انه ان اراد بكون العارض بتمامه

عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما العارض عارض له فهو منقوض بالكثرة فان اجزاءها الوحدات ليست

عارضة لمعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة لنفس المعروض او لجزئه

ان يكون الحال في الوجود كذلك لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزؤه لجزئه وجزء جزئه وهذا الجزء لجزء

وجه الاندفاع انا نختار الشق الثاني ونقول الكلام في الاجزاء الخارجية ولا يتسلسل فينتهي الى جزء لا جزء فوقه

عارض لهذا الجزء فيكون اجزاؤه عارضة اما له او لجزئه والثاني باطل لانه لا جزء له فتعين الجزء فيكون عارضا لنفسه فيلزم

عروض الشيء لنفسه والا لا يكون العارض بتمامه عارضا وقد اجيب باختيار الشق الاول والنقض بان الكثرة عارضة

لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها وهذا الجواب مع انه لا يتم لو جعل مادة النقض الكثرة العارضة للمقولات مثلا اذ ليس

هناك طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لو جعل حديث الكثرة سندا ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعروض

الكل موقوف على صحة نسبة الحال بدون نسبة المحل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص معينة يتشخص من الكثرة فلو

كان محلها طبيعة النوع لكان نسبة الحال بدون نسبة المحل وهو كما ترى فتدبر قوله اذ لا يلزم من اتصاف الشيء اه تحقيقه

ان الاتصاف بالشيء لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني استقلالا لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له

وجود استقلالي حتى يكون عروضه له استقلالا لان العروض انما هو الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال لا عروض

له بالاستقلال واما الجزء الخارجي فلما كان مغايرا للكل وللجزء الآخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد

فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلالا وانفرادا وقد عرفت ان المستحيل من عروض الشيء لنفسه

ما لا يكون بين العارض والمعروض تغاير فيه اصلا وهذا انما ينافي العروض استقلالا فان الجزء اذا كان عارضا استقلالا

كان العارض هو المعروض واما في الجزء الذهني فالعارض هناك ذات وحدانية وهذا الجزء متحد فيه موجود فيه

بوجودها عارض بعروضها فالعارض الجزء بما هو متحد بما هو متحد في ذات اخرى والعارض نفسه وح لا استحالة

قال نعم اي شبهة اتصاف الشيء بامر يستلزم لاتصافه بالجزء الخارجي وليس يستلزم الاتصافه بالجزء الذهني لان الجزء الخارجي

جزء حقيقة فلا يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني لانه ليس جزء حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وحاصله على طبق

ما قلنا الجزء الخارجي مغاير للجزء الآخر في الوجود والذات فلو لم يكن الشيء متصفا به استقلالا بان تقع [illegible] الكل وجود [illegible]

في الموصوف فلا يكون الكل عارضا بتمامه والجزء الذهني اما فليس موجودا مغايرا للجزء الآخر ولا للكل فلا يكون
له وجود منفصل فلو لم يتصف به الموصوف استقلالا ولا بوجوده مستقلا لا يلزم منه انتفاء الاتصاف بالذات الاحدية
التي هي بعينها هذا الجزء وذلك الجزء بل الاتصاف بل الاتصاف بالذهني بعينه الاتصاف بالذات الاحدية وبينهما من الجزء
تغاير فلا يلزم العروض لنفسه المستحيل والمراد بالعروض الحمل بالاشتقاق كما هو المتبادر من لفظ العروض واذا عرفت
ما قررنا ظهر اندفاع ما يتوهم وروده ان الشيخ قرر وحقق في قاطيغورياس الشفاء ان الشيء اذا قيل وحمل عليه يقول على ويكون
الكل الشيء لما انه آخر وقيل عليه يقول على بكون الشيء المقول عليه يقول على لا انه سواء كان الشيء المقول يقول على ذاتيا او
عرضيا وظاهر ان الجزء الذهني مقول يقول على الكل فالكل اذا كان لا فالجزء لا وبه يندفع ايضا ما قيل ان المراد في الدليل
بالعروض الحمل ومن البين ان محمول المحمول محمول فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني قطعا هذا وقد قيل في تقرير كلام
المحشي ان المراد اتصاف الشيء بالكل لا يستلزم اتصافه بجزئه الذهني على تقدير عدم التلازم بين التركيبين فان الجزء الذهني
على هذا التقدير ليس جزءا لحقيقته بل الاجزاء عوارض منتزعة ولا يلزم من الاتصاف بالشيء الاتصاف بعوارضه واما على القول بالتلازم
فالجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا والجزء الذهني المتحد معه جزء حقيقته فاتصاف الشيء بالكل اتصاف بجزئه الذهني ويستلزم
للاتصاف بجزئه الخارجي ثم لما كان يرد عليه ان هذا لا يصلح دليلا على ان تخصيص الدليل بالاجزاء الخارجية ثم يبطل التركيب الذهني بحكم التلازم
واتمام الدليل في كلا الجزئين على تقدير التلازم اجاب بان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر وكان طريقان احدهما
تعميم الاجزاء في الدليل والآخر تخصيص الاجزاء والاستدلال على بطلان التركيب الذهني بالتلازم فاختار الثاني وانت لا يذهب
عليك ان هذا غير دافع للاشكال الذي مر فان الجزء الذهني وان لم يكن جزء حقيقته وانما هو عارض لكنه محمول مقول على الكل
فيجب ان يكون مقولا مقولا على ما هو عليه الكل مقول على وايضا كون الاجزاء الذهنية عوارض على تقدير التفارق غير بين بل القائل
بالتفارق يقول بان الاجزاء الذهنية للبسيط الخارجي موجودة حقيقة بوجوده ومتحدة معه ذاتا ووجودا كما نقل ازدي واختاره
الخوانساري الا ان الشيء القائل بالتفارق بين التركيبين قائل بانتفاء الكلي الطبيعي فيلزم على مذهبه كونها عوارض فبنى القائل
الكلام على مذهبه ثم ما ذكره من الجواب من عدم تعيين الطريق بعيد فان الاستحالات اللازمة على تحقق الاجزاء الخارجية اذا
كانت لازمة على تحقق الاجزاء الذهنية مع عدم ما يدل على التخصيص في كلام المص فورود دليله بالتزام التخصيص من دون
قرينة وضم مقدمات مطوية نظرية متنازع فيها بعيد غاية البعد فالحق اذن ما قلنا من عدم لزوم الاستحالة في الاجزاء الذ
بما هي ذهنية سواء كان التركيبان متلازمين ام لا كما قد قررنا فهذا قرينة ملجئة الى التخصيص فافهم ثم قال في اي شبهة لعل
حمل الشيء على الشيء يستلزم حمل الذهني عليه فيلزم ههنا حمل الشيء على نفسه حملا متعارفا كما ذكرنا وعروض الشيء لنفسه
المستحيل وهذا اشارة الى تعميم الدليل في الاجزاء الذهنية لكن باعتبار الحمل لا باعتبار العروض بان يقال لو كان للموجود
جزء فالموجود اما ان يحمل على الجزء فيحمل جزؤه عليه ايضا حملا متعارفا لان محمول المحمول محمول فيلزم حمل الشيء على نفسه من دون
تغاير بين الموضوع والمحمول لان الجزء الذهني اقصى ما في حمل الكل عليه المقتضي لحمل الجزء الذهني لكنه الذهنية
كما قرر في عروض الشيء لنفسه او انتفاء حمل الشيء على نفسه لحمل العرض انما يكون عند عدم ويمكن ان المسند اليهما
فانما هو اما ان يحمل فلا يحمل فلا يلزم الاجزاء الذهنية اجزاء ذهنية والدليل عليه ممنوع ان محمول المحمول محمول مطلقا بل انما
يسلم في الذاتيات فغلط البعض شبهات فاسدة لانه انكار انتاج الشكل الاول وهو مكابرة واضحة تم

كلام من وجهين الاول انه منقوض بكل مركب في ضمن الذهني الحمل لان القدر الضروري في الاجزاء الذهنية انما حملها على الكل وكذا حمل
بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشيء على نفسه واما حمل الكل على طائفة من الاجزاء فهو غير ضروري وايضا لا يلزم ان يكون
كل جزء ذهني لشيء كليا صادقا على نفسه هذا والعلم الحق عند علام الغيوب **قوله** وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني اه
هذا ظاهر جدا فان الجزء الذهني متحد مع آخر مثله ومع الكل ذاتا ووجودا والتقدم يستدعي التغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث من
اخذ الاجزاء الخارجية وبهذا بعينه ما قال المص ان الدليل موقوف على تمايز الاجزاء الخارجية وبهذا **قال** في الحاشية اي على تقدير
عدم الاستلزام المذكور فالسواد بسيط خارجي اي انما يلزم على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزء خارجي باعتبار فقد
نوع مرتبه ولا حاجة الى هذا التمحل فان الجزء الذهني بما هو جزء ذهني لا توقف ولا تقدم له فافهم **قوله** لكونه موجودا ذهنيا
اي لنفي ان الوجود ويصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيا فلو اتصف الجزء بالعدم المطلق يصدق عليه معدوم مطلق
فيصدق على الوجود معدوم مطلق فيلزم صدق النقيضين على شيء واحد فاندفع ما قيل المحال ان يصدق النقيضان
على شيء لا ان يصدق احد النقيضين على الآخر ومثل يورد المص ويدفعه المحشي بهذا النمط كما سيظهر ان شاء الله لكن هذا
النحو من التقرير لا ينبغي من المتكلم النافي للوجود الذهني ولو قال الوجود لكونه شيئا عاما منه صحيح موجود مطلق
من لفظ الوجود واعم من الكون [illegible] او بعبارة لتم من قبل الكل فتامل منه **قوله** وان اريد بها ما هو بالذات اه
يعني ان التقدم بالذات للجزء ليس بحسب الوجود والا لكان الجزء ووجوده متقدمين بالذات وهذا التقدم ليس الا
باعتبار الخارجية فيصير الوجود جزءا الخ فيرد الاجزاء على المجموع وحاصل الجواب ان الجزئية والكلية يقتضي التقدم لكن التقدم
مشروط بالوجود فانه تقدم بالطبع لا ان الوجود جزء الخ فان ما يحتاج اليه يكون الشيء بعده ما لا يلزم ان يكون موصوفا
بما يتصف به الشيء المتقدم وقد قيل الاولى ان تقرر السؤال بان التقدم على راي القائلين بالجعل البسيط يكون لنفس
ذات الجزء على ذات الكل ولا دخل فيه والا لكان تقدم وجود الجزء على وجود الكل فليس التقدم ههنا باعتبار الوجود
وح لا ينجح الجواب وقيل للجزء تقدم آخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالطبع بالوجود الا ترى ان الاجزاء الذهنية النفس
متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود وهذا هو التقدم الذي اشار اليه المص في المقصد الثالث من هذا المرصد ولعله
بعيد عن الصواب **قال** المص رحمه الله الا ان يتصف بالوجود معه اه وفيه نظر لانه ان اريد بالقبلية والبعدية
والمعية قبلية وجودات الاجزاء على نفس الوجود الكل وكذا تقابلاتها فنختار انها معه او بعده ولا استحالة فان الذي يجب للجزء
تقدم وجوده على وجود الكل لا تقدم وجوده على ذات الكل او تقدم ذات الجزء على ذات الكل وان اريد تقدم الجزء
بحسب الوجود على وجود الكل وكذا تقابلاتها فان اريد تقدم اتصاف الجزء بالوجود المطلق من دون ان يخص حصته
فالتفريق بين اتصاف الاجزاء بالوجود معه او بعده او قبل وبين الاتصاف بالعدم غير حاصر لجواز ان لا تتصف الاجزاء
لشيء منهما بل بحصة الوجود وان اريد تقدم اتصاف الجزء بحصته من الوجود على اتصاف الوجود الكل بحصته منه
وكذا تقابلاتها نختار ان وجود الاجزاء متقدم على وجود الكل ولا استحالة فيه فان غاية ما لزم تقدم حصة الوجود
العارض للجزء على الحصة منه العارض لنفسه ولا استحالة فيه فقد تم الدليل ان اجري في الوجود الذي به الموجودية
اعني الوجود الحقيقي لكان تم ولا يرد عليه شيء الا الايراد من ملخص الاشتراك فنقول الوجود الحقيقي لو كان مركبا من
الاجزاء فهذه الاجزاء يكون غير الوجود فيكون من جانب موجودية الى الوجود فالاجزاء اما موجودات فوجوداتها

للوجود ذاتيا اما متقدمة على وجود الكل او معه او بعده والاخيران باطلان بالضرورة ضرورة تقدم الجزء على الكل لانه علة
وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان وجود الوجود نفسه لا فرد تقوم به لان الاشياء توجد بالوجود
واما الوجود فيوجد بنفسه من غير حاجة الى الوجود الزائد عليه واما ثانيا فلانه يلزم ان يتركب الوجود الحقيقي
الذي هو موجود في الخارج على ما سيتبين الشارح والمدعى من الاشياء المحض فيكون الاشياء المحضة نفسه فافهم قوله اي
فيلزم حصول ما نسبه من الاشياء المحض اه فلا يرد ان حصول المركب مما ليس بمركب لا استحالة فيه قوله ولا يخفى ان ما ذكره
مقدمات خطابية بل شعرية محضة قوله فان الكلام في نفي الجزء القطعي اه يعني ان الكلام في الجزء القطعي دون المقداري
ولانك في استحالة مساواة الجزء القطعي للكل في الجزء الخارجي وانما خصص الكلام بالجزء القطعي ولم يعمم الى الخارجي لان النور الذي
سيختاره انما يجري فيه كما سيظهر لك في اثناء التقريرات والتدقيقات قوله فلا يتمشى الجواب الا على القول بتعدد الوجود اه يعني ان
اجزاء الوجود اذا كانت نفس مفهوم الوجود لزم مساواة الكل والجزء في الماهية على تقدير ان يكون الوجود حقيقة واحدة
مشتركة واما اذا كانت حقائق مختلفة فيجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة
الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزء والكل في الماهية وفيه نظر لان للمستدل ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي
هو الكل فيلزم مساواة الكل والجزء في الماهية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير
الكل فلا بد من امر زائد هو الوجود والا فلا وجود الى اخر الدليل وح لا نظر لاختلاف الوجودات بالحقيقة فافهم قوله
واختاره قدس سره في الجواب اه ان المحقق حمل الترديد في الدليل على الترديد باعتبار الصدق فاجاب باختيار الاول
وجعل ترتبه مساواة الكل والجزء في الماهية الغلط باشتراك الاسم فانه خلط بين الصدق الاولي والمتعارف لكن الظاهر
الترديد باعتبار العينية والله اعلم قوله فالجواب يتعين باختيار الشق الاول اه هذا انما يحسن فان المستدل رتب على الشق الثاني
انه لا بد من امر زائد هو الوجود فالمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد هو المجموع واما انه لا يمكن ان يختار هذا الشق لان
الاجزاء العقلية واجبة الحمل فليس لا يضر المجيب لان المجيب انما منع لزوم الاستحالة التي الزم المستدل وان استدل بهذا النمط
فهو انتقال الى دليل آخر وهذا ظاهر جدا قوله ولا يرد النقض بالسكنجبين اه هذا انما يحسن فان حاصل النقض ان مقدمات
الدليل جارية في اجزاء السكنجبين مع تخلف المدعى وجوابه ان المقدمات لان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين
يلزم مساواة الكل والجزء والا فلا بد من امر زائد هو السكنجبين فلا يكون الكل نفسه وهذا لا بد فيه كون الكلام في الاجزاء
الذهنية بل هذا يرد في الدليل عموما كما لا يرد النقض لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود لزم
المساواة والا لزم ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان استحالة الشق الثاني لا يتاتى في السكنجبين لكن هذا التقرير
آخر لم يقصده الناقض فافهم قوله ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته اه يعني بعد ثبوت كون الوجود ذاتيا لما صدق
عليه يمكن تقرير الدليل بالترديد باعتبار الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود فيكون الوجود
عليها ذاتيا لها بل تمام حقيقتها فيكون الكل ذاتيا لجزئه بل عين حقيقته وان لم يصدق فلا يكون الاجزاء العقلية
اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية مما يجب صدق الكل عليه واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين ان المقرر
الضروري ان الوجود ذاتي لحصصها لا انه ذاتي لكل ما جعل محمولا له والاجزاء العقلية لما اخذت في الوجود
معه انما يصدق عليها الكل بحكم الاتحاد في الوجود ولا يلزم للصدق الذاتية والمخفي قد بني كلامه على ما حقق

ب يقال ان صدق الوجود على معروضه محال صدقا عرضيا وعلى ما تحقق ... الثالث ان صدق الكلي على شخص صدقا
عرضيا وصدقا اشتقاقيا فحينئذ لا توجه لهذا الايراد الا ان تمنع المنبه عليه كما فعل بعض اصحاب التدقيق وقال النوع اذا
كان عرضيا لافراده العقلية من الامور الخارجة وهذا البحث انما يختص بالكلية القائلة باستحالة حمل الوجود على معروضاته حملا
عرضيا فالاولى ان يمنع تلك الكلية فانه لم يثبت بعد بدليل شاف ثم ان حصة الكلي صادقة عليه قطعا ... مصدر
فقد صح حمل المعنى المصدري على معروضه حملا بالعرض ولنسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصة الى الوجود
يجب صدق الكل على اجزائه العقلية كما يجب صدق الحصة على الوجود واما ما قال في المرصد الثالث ...
ان ... ثم من الاعاجيب في هذا المقام ما قيل ان ما ثبت فيما قيل ان الوجود ذاتي للحصص لا ان كلما صدق
عليه الوجود ذاتي له كيف ويصدق الوجود على الموجودات وليس هذا الا لان الصدق ههنا اعم من الصدق بالمواطاة
والصدق بالاشتقاق فيجوز ان يكون صدق الكلي الذي هو الوجود على اجزائه العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد
من الصدق على اجزائه بالمواطاة فيلزم الذاتية قلت القدر الضروري مطلق الحمل فلا يلزم الذاتية انتهى وهذا ...
العجب فان الاجزاء العقلية منحصرة في الجنس والفصل الذين هما من اقسام المقول على ما بين في مختصرات المنطق
المطولات ثم ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود فيلزم مناط الحمل بالمواطاة فلو كان للوجود اجزاء عقلية
مواطاة وخصوصية اعتبار المعنى المصدرية للحمل المواطاتي يدل على ان لا اتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية لها فتدبر ثم
ههنا اشكال فانه قد مرت الاشارة الى ان الذي يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل
بالصدق الذي اعتبر في المحصورات وان وجب صدق الاجزاء على الكل بالصدق الاعم فنقول الكلام في الصدق الذي
اعتبر في المحصورات في اصل الترديد بان اجزاء الوجود يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق نختار الشق الاول ونقول
لاستحالة ذاتية الوجود لافراد الاجزاء العقلية فان افرادها ... افراد الوجود ولو كان الترديد في الصدق مطلقا
نردد بان الوجود يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق نختار الشق الثاني ونقول لا يصدق على طبائع
الاجزاء العقلية بان يصدق منها قضية طبيعية فان كون الشيء جزءا عقليا لا يقتضي ان يكون طبيعته فردا للكل
ويصدق الكل عليه الا ترى ان طبيعة الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبيعة الجوهر ولو وجب صدق الكل على
طبائع الاجزاء وجب كون الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي تحمل على نفسها ثم ان هذا القيل والقال
انما هو على تقدير اجراء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا القليل ... فان بساطته على ان يكون ضرورية
واللائق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودية الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتقرير المشهور
بعد ما ... ههنا الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي به موجودية الاشياء لو كان مركبا من اجزاء خارجية او
ذهنية فهي اما نفس الوجود فيلزم مساواة الكل الجزء في الحقيقة واما ليست وجودا فلم يكن تلك الاجزاء مناطا
للموجودية بانفسها لان حقائقها غير الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلابد ههنا من امر زائد يكون
مغايرا للكل جزءا جزءا وللمجموع الاجزاء يكون ذلك الامر الزائد هو الوجود لان ما ليس وجودا ليس مصداقا للموجودية
ويكون محتاجا في موجوديتها الى امر هو مصداق لها كيف يكون من اجتماعه مع مثله مصداقا للموجودية
بنفسه فاذن قد لزم ان يكون هناك امر زائد يكون وجودا حقيقيا ويكون الاجزاء خارجة عنه فلم يتحقق

فلم يبق التركيب الوجود وهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية وانى رخنه لكنه كما ادمانا اليه موقوف على اشتراك الوجود فان على
تقدير تخالف الوجودات يجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات فهي بنفس ذواتها مصداق الموجودية
كما ان الكل كذلك فلا يلزم تساوي حقيقة الكل والجزء ولا لا احتياج في صيرورته مصداقا للموجودية الى امر زائد اذ
لا يلزم ان يصير ما ليس مصداقا للموجودية بانضمام شئ اليه مصداقا له فافهم **قوله** الثالث الاجزاء الوحدانية اه مع الهيئة م
بيان قسم له وحدة طبيعية بها يصير حقيقة وحدانية كالمركب من المادة والصورة المأخوذتين للجنس
والفصل فسمي الثالث والرابع حقيقة وتحقق كيفية وحدته مع ماله وما عليه وقسم اخر له وحدة بالاجتماع فقط
وهذا المركب ليس له وجود مغاير وجودات الاجزاء على ما يحكم به الوجدان الصحيح وان زعم البعض خلاف ذلك لكن مع تحقق تغاير فالاجزاء
من حيث انها واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث انفسها اجزاء وكذا وجودات الاجزاء من حيث الوحدة وجود المركب
وانفسها وجودات الاجزاء وليست هذه الوحدة وحدة اللحاظ فقط بل في الملحوظ وحدة بسببها تعلق به اللحاظ الواحد
كما يحكم به الحس الصحيح كيف هذا المركب واحد وجد الملاحظ ام لا وما قيل ان اراد بالهيئة الملاحظ الواحدة فمع
انه يستلزم ان يكون المركب عبارة عن الاجزاء مع الملاحظة والالتفات وان اراد امرا اخر فهو غير الهيئة
الاجزاء الملاحظة بلحاظ واحد مندفع لظهور اندفاعه بما قررنا **قوله** لان المعنى الاول نقص الاجزاء وليس اه يعني ان المعنى الاول نقص الاجزاء م
يزيد عليها فلا يكون حقيقة واحدة ومن البين ان المجموع المركب له حقيقة واحدة هي موجود واحد كما لا يخفى
فلا يكون المراد معنى اول والمعنى الثاني اجزاؤه غير منحصر لان الهيئة الوحدانية جزء ايضا على هذا التقدير فمجموع الاجزاء الاخر
وهذه الهيئة كثرة لا بد لها من هيئة ووحدة وحدانية وهي ايضا داخلة فيتحقق مجموع اخر وهكذا فلا يصح ارادة هذا المعنى
فتعين الثالث فافهم **قوله** ثم النظر الدقيق يحكم بانها تستلزمه لم قيل عليه اولا الوحدة والكثرة متنافيان فلا يستلزم
احدهما الاخرى وهذا الكلام ساقط فان الوحدة بالاجتماع لا تنافي الكثرة الاجزائية وهذا امر ظاهر وثانيا انها لا اجتماع
عرض والعرض الواحد لا يقوم بالكثير فلا يصح قول المحشي العدد الوحدات من حيث انها موصوفة للهيئة وانت
لا يذهب عليك ان هذا اولا منقوض فان هذا القائل قد اعترف بان الاجزاء الملحوظة بلحاظ واحد مركب ونقص
الاجزاء كثرة فهذا اللحاظ الواحد ان تعلق بالكثير يلزم كون الالتفات واحدا مع تعدد الملتفت اليه وهو في قوة
قيام العرض الواحد بالكثير في الاستحالة وان تعلق بها بما انها واحدة وموصوفة للهيئة الوحدانية فالهيئة والوحدة
عرض قائم بالكثير وثانيا محلول بان الوحدة الغير المنافية للكثرة عارضة بمعنى ان الكثرة مصداق لهذه الوحدة
ومنشاؤه اجتماع الاجزاء وبهذا الاجتماع يصير منشأ لانتزاع الهيئة كانها صفة حاصلة بالمصدر الذي هو الاجتماع
ولا استحالة في عروض وصف واحد للمجموع من دون عروضها للاجزاء كالمجموعية والكثرة ونحوهما ولعله لان ذلك فسر الاتي هو
متوقف الحركة وثالثا انه لو كان العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيئة فهذه الهيئة الكائنة داخلة في
حقيقة العدد ويلزم خلاف المفروض والا يلزم المجعولية الذاتية لان عددية الاجزاء التي هي العدد حادثة مرهونة
بهذه الشروط وقد كان رجل من طلاب العلم بعد سماع هذه الشبهة من القائل عرضها على الجامع بين المنقول
والمعقول البارع في الفروع والاصول ذو الاجتهاد الاكمل الي واستاذي قدس سره فافاد في الجواب بان الهيئة
ليست شرطا لعددية العدد ولا لكون المعدودية بل الوحدات بعد اجتماعها عروض نوع وحدة لها حاد

حقيقة عددية لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا ولو بالاعتبار فلا يكون حقيقة ولا ذاتا فلا بد لها من نوع توحد وهذا الحكم عام في كل مركب

لانه لا يكون حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعية كانت او اعتبارية فافهم فانه في العدد اشكالا ان لقدر كما قوله

لان حقيقة العدد اه يعني ان الكثرة لا تخلو عن عروض عدد وهو حقيقة وحدانية مؤتلفة من وحدات بما هي معروضة للوحدة فلا بد

في العدد من نحو وحدة لان العارض الواحد لا يعرض للكثير بما هو كثير ولعل استلزام الكثير للوحدة الاجتماعية ضروري لا يحتاج الى هذا

البيان قوله وفي الدار لا يلزم شيء منها لانه يمكن فيها اخبار الشق الثاني فلا وجه لعروض جزء الدار لنفسه وليس فيه اجتماع النقيضين

وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء الجزء لانتفاء الكل ولاستلزام سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل وهو ظاهر

في الدار بعد اخبار الشق الاول لا يلزم عروض الشيء لنفسه كما توهم قوله بل هذا ايضا ليس بمحال اه لعل الشارح المحقق اراد بالحمل الحمل المعتبر

في المحصورات ولانه في استحالة حمل النقيض بهذا الحمل لا يلزم اجتماعهما في الدار قوله حمل الوجود عند الشيخ الاشعري اه يعني

ان اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل اولي عند الشيخ قدس سره وان اريد الوجود المصدري فحمله حمل متعارف ذاتي عنده

يعني ان مصداق الحمل نفس الذات لا يستحق حقيقة الشيء الذي قوله فيه ان المحال اه قد عرفت ما له وما عليه في المقدمة قوله

وحاصله ان الدليل مبني اه لما كان يفهم من ظاهر كلام الشارح المحقق قدس سره ان هذا الجواب مبني على ما هو المشهور من ان الحد

لا يكون الا من الاجزاء الذهنية رد هذا الوهم وقرر هذا الكلام بحيث يتم الرد على المشهور وغير المشهور فان الاجزاء الذهنية

اجزاء حدية البتة سواء كانت منحصرة فيها كما هو المشهور او لا كما نقل عن الشيخ في الحكمة المشرقية فلا بد من اتمام الدليل

على اثبات التمايز بينها حتى يلزم انها قبل او بعد وهو في حيز الخفاء بل البطلان فتامل واعلم ان الحد في المشهور منحصر في المركب

من الجنس والفصل وجوز البعض بالاجزاء الخارجية ايضا ونقل المحقق الدواني عن الشيخ والمحقق انكر عليه بان التغاير بين

الحد والمحدود ضروري والصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل واجتمعت يكون عين المركب

فلا تغاير فاطلاق الحد عليه على سبيل المسامحة والتحقيق فيه انه ان قيل حصول المحدود وبعده حصول الحد فلا بد من

محدود موجود مغاير لوجود الاجزاء فالتحديد بالاجزاء الخارجية انما يكون اذا حصل المركب المجمل بعد بوجود مغاير وهذا

المجمل لا يتحصل ويتقوم من الاجزاء الخارجية اذ لا تاتي وهناك فلا يكون مجموع الاجزاء الخارجية محدودا وقيل ان يجوز حصول

المجمل المتوحد باتحاد تلك الاجزاء الماخوذة لا بشرط شيء يصح الحد بها واما اذا قيل بعدم حصول المحدود وبعد الحد بل

يكون الملاحظة فقط في انما يصح بما يصلح الة للملاحظة وهذه الاجزاء لا تصلح الة لعدم صحة حملها على المحدود الذي هو المجمل

فتامل قوله وقد يهناك تقام اشارة الى رد الجواب من قبل المصنف ان ليس المراد في الدليل الاجزاء الحدية

بل الخارجية سواء كان حد بها او لا واذا بطل الاجزاء الخارجية بطل الذهنية ايضا لحكم التلازم بين التركيبين فيبطل الاجزاء

الحدية بهذا الوجه قوله حتى يكون مع الجواب الاول جوابا واحدا اه يعني ان الجواب الاول انما يجري في الاجزاء

العقلية لان منع التمايز انما هو في الجنس والفصل والثاني اذا كان مخصوصا بالاجزاء الخارجية يكون الاول مخصوصا

بصورة والثاني بصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا راجعا الى الترديد بانه ان اريد الاجزاء العقلية فيمنع التمايز

وان اريد الاجزاء الخارجية نختار الشق الثاني فلا يرد ما قيل ان حاصل الجواب الاول منع التمايز وحاصل الثاني اختيار

الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون الكلام الى الترديد وهذا المذكور صرح بان المراد بالاتصاف ما يشمل الحمل المواطاة

ولذلك ان قول المجيب اعلم ان المنع التركيب من الاجزاء الحدية واراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق بدليل انه قال انا

سد بين ان الشكل نقضا
فلان الدار موجودة

اما بالوجود او بالعدم فالمجيب اجاب اولا بان هذا موقوف على تمايز الاجزاء الحدية وهو ممنوع وثانيا بانا سلمنا التمايز لكنه لا يسلم
لكن نقول الاجزاء متصفة بالعدم ولا يلزم الا بعد وثبة اجزاء الوجود والامر كذلك لان الوجود معدوم فاجزاؤه
معدومة وهو ممنوع لا يصير الجوابان جوابا واحدا **قوله** فنحن حمل نقيضها بالحمل الاولي اه اراد به سلب الحمل الاولي فان سلب
الحمل نقيض سلب الحمل في الاصطلاح كما انه للايجاب وان لم يطلق بحسب اللغة صرح به القطب الرازي وان المحقق فلا يرد
انه لا يلزم انتفاء حمل شيء بالحمل الاولي حمل نقيضه بالحمل الاولي لان عدم عينية شيء لا تستلزم عينية نقيضه **قوله** فالترديد في الدليل اه هذا
بعد ويأبى عنه الفاظ الدليل غاية الاباء والحق في تقرير كلام المحقق ما قررناه ماناه من ان نقائض الاجزاء العقلية لا يجب
ان يحمل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقيضه الاشتقاقي الذي هو العدم وان اريد حمل النقيض مواطاة لا يلزم ان يراد الحمل
الاولي لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المتعارف في المحصورات فلا يجب حمل الكل على طبائع الاجزاء العقلية فيجوز ان يحمل
نقيض الوجود على طبائع الاجزاء ولا فرد فيه وفي الاخير شيء يظهر بالتامل **قوله** انت تعلم ان في التعريفات تصورا واحدا
اه قال الشيخ بعد ما خص اتحاد الجنس والفصل والنوع والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث ان كل واحد منهما هو غير الحد من
حيث انه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه
لا بالعكس واما من حيث ان الاجناس والفصول طبائع تبعث طبيعة على ما علمت فانهما يحمل على المحدود ويقال
ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت حيوان ناطق تحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه
الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا التفت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن هناك كثرة في الذهن لكنك اذا التفت
الى الحد فوجدته مولفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه وغير الآخر وجدت
هناك كثرة في الذهن فان عنيت في الحد القائم في النفس بالاعتبار الاول وهو انه الواحد الذي بعينه الحيوان الذي
ذلك الحيوان هو الناطق كان بعينه هو المحدود والمعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن
الحد بعينه معناه معنى المحدود ويكن كان شيئا مؤديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق
والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة متغايران او متغايران للجمع لكنه يعني به
شيئا ان الشيء الذي بعينه الحيوان الذي حيوانيته مستكملة متحصلة بالناطق والذي يوجب كون الحد غير المحدود يمنع ان
يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئان منه ولذلك ليس الحد الجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما
ولا كان معنى الحيوان مولفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مولف ولا معنى ناطق غير مولف ولا الفهم من معنى مجموع حيوان
وناطق ما يفهمه من احدهما والحمل احدهما على الآخر فليس مجموع حيوان ناطق حيوان وناطق لان المجموع من شيئين هو غيرهما
بل هو ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون الجزء انتهى واذا تاملت في هذا الكلام
علمت ان المحدود هو المجمل الذي حصل من اتحاد الجنس والفصل وهو يحصل في الذهن بعد حصول الحد المفصل وهذا
مذهب الجمهور وخالف فيه المحشي وقال في التعريفات تصور واحد للحد او الرسم لكن يجعل هذا المتصور مرآة لملاحظة
المحدود او المرسوم ويلزم عليه ان لا ينتهي حركة ثانية الى المطلوب بل لا يوجد انتقال ثان الى المطلوب اصلا
لا يوجد الفكر بمعنى الحركتين في اكتساب التصورات وايضا يلزم ان الكسب لا يكون الا بعد نظر من نظر كما مر الان قوله
الا نفصله اذا اردنا تحصيل نظري بحد نظري فلا بد للنظر من كاسب ويمكن حد الحد ان جعل مرآة لملاحظة المحدود فقد

وصدق على الاول وان حصل المحدود وحده الحد فهو غير حاصل وما لم يحصل لم يكون مرآة وبعبارة اخرى ان هذا الحد لكونه مرآة
لا بد من حصوله بالذات والالتفات اليه بالعرض ولكونه مرئيا ايضا في هذه الملاحظة لكونه نظريا حاصلا حده لا نفسه لا بد من الالتفات
اليه بالذات وعدم حصوله كما هو رأيه فيكون حاصلا بالذات وبالعرض وملتفتا اليه بالذات وبالعرض والقول بلزوم
ان يكون المقصود بالنظر الالتفات الذي هو فعل من افعال النفس لا العلم ومن البين ان المقصود بالكسب العلم والقول
بلزوم كما قيل ان يتعلق الالتفات بالمعدوم لان المحدود غير حاصل في الذهن عنده وقد يكون معدوما في الخارج ولك
ان تناقش بان الحد والرسم الحاصل في الذهن حاصل بما انه متحد مع المحدود والمرسوم والا لم يصلح مرآة للملاحظة لوجود
الحد او الرسم وجود للمحدود والمرسوم وبهذا الوجه النحو من الوجود يكاد يتعلق الالتفات فتامل فيه فاذن قد بان
لك ان الكسب في التصور لا يتحقق الا بان يحصل المكتسب كما في التصديقات كما ذهب اليه الشيخ والجمهور لانه كيف يتصور
تعلق بالذات بالموجود بالعرض ثم المقام مقام تحيرت فيه الاذكياء الاعلام فلا بأس بان نفصل الكلام فاعلم ان
المعرف قسمان حد ورسم اما الحد فالفرق بينه وبين المحدود واما بالملاحظة بان يكون الحد الامور المتعددة الملحوظة
بلحاظات متعددة والمحدود تلك الامور ملحوظة بلحاظ واحد فمع عدم تصور وحدة اللحاظ مع تعدد الملحوظ ليس المحدود
مغايرا للحد فعلم منه ح لا يتصور كسب في التصورات ويتقرر شبهة الامام مقررة واما بان الحد امور متعددة كما هو مقررة
والمحدود تلك الامور معروضة للوحدة الاجتماعية فح يتصور وحدة اللحاظ في المحدود بان يلاحظ من حيث تلك الوحدة لكن
في حصول الحد بعينه حصول المحدود وح انسد باب الكسب والاكتساب في التصورات لعدم حصول شيء مغاير للحد يكون
الحد كاسبا له واستقر الشك الامامي والعجب كل العجب من المصنف بعد الاعتراف بحرمان الكسب والاكتساب
زعم في الموقف الاول ان الاجزاء الخارجية كما انها مقومات للمركب في الخارج يحصل المركب من اجتماعها حيث يكون الاجزاء بعد اجتماعها
نفس حقيقة المركب كذلك في الذهن الاجزاء الذهنية مقومات للمحدود في الذهن فاذا رتب تلك الاجزاء في الذهن فمع
المحدود وهي تصورات الاجزاء مفصلا حد ومرتبة معروضة للوحدة وتبعه المحقق قدس سره وهذا من العجائب فان الحد على هذا
التقدير عين المحدود وعلمه علمه وجهله جهله فاي شيء يكون كاسبا معلوما واي شيء يكون مكتسبا مجهولا فالظاهر ان الالتفات
ان ما افاداه رحمهما الله تعالى غير مفهوم لاذهاننا القاصرة واما بان الحد امور متعددة حاصلة بحصولات في الذهن والمحدود امر
واحد مغاير له قد حصل من اتحاد اجزاء الحد وذلك الحد بعينه الجنس وبعينه الفصل كما نبه عليه الشيخ وعلى هذا امر الاكتساب ظاهر
فانه يمكن ان يحصل الجنس في الذهن بان يجعل الذهن موجودا مبهما محتملا ثم يضم اليه الفصل من حيث هو
فيحصل مجموع مركب من الجنس والفصل في الذهن هو الحد ثم بعد لحاظ ابهام الجنس في نفسه وتحصله بالفصل يحصل الامر الواحد
المحصل وذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل فالحد علة كاسبة والمحدود معلول مكتسب وكلاهما موجودان بوجود
مغاير فاذن قد بان لك ان التحديد بطريق الكسب من فروع ثبوت التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل
وعلى هذا فالعلم الحاصل بعد النظر علم بكنه الشيء فان مبدأ الاكتساب على هذا التقدير الصورة الاجمالية من دون
ان يصير مرآة وظهر ايضا ان العلم بكنه الشيء غير مختص بالبديهيات وظهر ايضا انه ليس التحديد علما بالكنه بان يصير
الحد مرآة لذي الكنه نعم ان جوز حصول الحد في غير صورة الاكتساب منفكا عن حصول المحدود بان لم يلاحظ
ابهام الجنس وتحصله بالفصل بل يتصور مفهوما مجتمعا يجعل مرآة لملاحظة ما هو جنس وفصل له يكون العلم

العلم بالشيء بالوجه الذاتي وحينئذ ما علمت من ان ما ظهر لك اندفاع ما قيل قبيل وضع الالفاظ للصور الذهنية فيه معنى الانسان هو
حاصلا عند حصول المفصل واما اذا كانت موضوعة للشيء من حيث هو كما ذهب اليه المحقق الدواني والمحشي رحمهما الله تعالى
الاعلام فلا يتصور هناك اجمال وتفصيل والتفصيل ليس الا في الصور فما الوجه للقول بان معنى الانسان غير حاصل
الى التفصيل وانما يحصل عند حصول المجمل وقد ثبت اتحاد المعنى من كل واحد بين الحد التام والمحدود ولو فرق تحريمه
من الحد دون المحدود ولم يبق الاتحاد بينهما ثم قال هذا القائل فوق هذا الكلام اقول هو انه لا غرض لاصحاب
الفلسفة عن الالفاظ وصنعها بل الكلام في الموجودات الفلسفية بل الامر فيه سواء وضع الالفاظ بازائها او لا
فالمعنى الانسان فيه وغيرها التي ليست ببديهية عندهم مع قطع النظر عن الالفاظ ما التصور لتحصيلها بالحد التام وما الفرق
بين الكاسب والمكتسب اذ لا مساغ للاجمال فيها باعتبار نفسها وعلمها وان جاز فيه الاجمال والتفصيل لكن كنههما
واحدة فما الوجه للقول بحصولها بالاجمال وعدم حصولها بالتفصيل فاذا فرض حصول جنسها وفصلها ولو خطا معا فأي
شيء بقي حتى يحصل بسببهما ويجعلا مرآة له وعندي هذا حق ان يقبله اطف المصباح فقد طلع الصباح انتهى ونفصل الدفع ان
هذا القائل حسب ان الفرق بالاجمال والتفصيل ليس الا في العلم والمعلوم في الحد والمحدود وليس الامر كما زعم بل المعلوم
في الحد اجزاء مفصلة والمعلوم في المحدود الامر الواحد الحاصل من اتحادهما ذاتا ووجودا وذلك الواحد بعينه الجنس والفصل
المفصل كما تشهد به كلام الشيخ فهذا الامر الواحد كما انه واحد في نفسه كذلك علمه بالصورة الواحدة الاجمالية من
كل وجه والحد كما انه معلومات متعددة كذلك علمه صور متعددة وليس الاتحاد بين الحد والمحدود من كل وجه وقوله قد ثبت اتحاد
المعنى بين الحد التام والمحدود سواء اريد ترادفهما لا علاقة بين معنى الحد والمحدود وتغايرهما بالوجه الذي اثبت وبين في
موضعه كما يرشدك كلام الشيخ ولهذا لم يعد الحد التام والمحدود من المترادف في الصحيح وليس هذا اصطلاحا مخصصا
بل التغاير في المعنى ثابت بهذا الكلمة في الحد من القيل والقال واما الرسم فالامر فيه اصعب لانه اما ان يحصل
نفس المرسوم بعد حصول الرسم كما يحصل في الحد نفس المحدود او يحصل امر مجمل متوحد حاصل من اتحاد العوارض المأخوذة
في الرسم ويكون مرآة لملاحظة المرسوم او لا يحصل شيء انما يتوجه الى المرسوم ويلاحظ بالرسم بجعله مرآة لملاحظته والثاني
باطل لما عرفت من وجوب ان يؤدي الى المجهول وكذا الثالث لانه يصير الحركة لغوا وتطويلا للمسافة من غير طائل فان الرسم المجمل
والمفصل كلاهما من عوارض المرسوم وصالحان لوقوعهما مرآة لملاحظة المرسوم ومن ههنا بان في التمييز فما وجه ان يجعل
مجمل الرسم مرآة دون المفصل والحق اولوية فيه دونه واما الشق الاول فيلزم منه ان ينكشف المرسوم بنفسه فيكون
علما بكنهه حاصلا من الرسم وهذا وان كان محتملا كما قال المحشي يجوز ان يكون من الخواص بالصورة موجب التصور بالمرسوم
لكنه ليس كليا في جميع الرسوم بل احتمال محض لم يدر حقيقته وان يخفى كان اقل القليل في قد اخل امر الاكتساب في
التصور فافهم واعلم ان الاحتمال اثنان بالقول بان العلم نفس الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم واما اذا
قيل بان الحالة الانجلائية المغايرة للمعلوم علم سواء كان القول بالوجود الذهني حقا او باطلا كما يستنبط من عليه في
بحث الوجود الذهني الشارح المحقق الدواني قدس سره وعليه مشى محققوا ماتريدية الكرام قدس الله اسرارهم فيضطر امر التعريفات لان تلك
الحالة تصور او تصديق وهما نوعان من العلم والتصور منه ما هو قوي وهو الحالة التي بها ينكشف كنه المعلوم وضعيف
وهو الحالة التي بها ينكشف المعلوم الكشف ضعيفا بحيث تميز عما عداه فاذا عرفنا امرا فما يحصل كنه شيء وان ما يحصل حالة

فينكشف لكل منهما الجنس والفصل ثم تحصل بعد ذلك حالة بها ينكشف الحد وذو هو اما الامر المجمل الحاصل من توحد الجنس والفصل
واما امر مركب منهما معروض لوحدة اجتماعية او تحصل حالات بها ينكشف العوارض فبعد الذهن لقبول حالة اخرى
بها ينكشف معروضها الكنه فانا فصا لحث تميزها عما عداه واما حصول حالة بها ينكشف كنه المرسوم فامر محتمل لم
برهان على امتناعه **قوله** فالتصور الخ ان حصل اه فيه ان بديهة الكاسب لا يوجب بديهة المكتسب فبديهة الى كنهه
لا يوجب بديهة التصور الاول ولو كان كذلك لما صح كسب نظري من بديهي على انه لو تم يلزم قوله الا
تصورا واحدا لتقرير كلامه انه اذا فرض تصور كنه الشيء بعد حصول التصور الخاصة فقد اجتمع تصوران احدهما
كنه الشيء والآخر تصور خاصته وليس احدهما مراة للآخر فيكون تصور الكنه من دون نظر لان طريق النظر ان يجعل
المعرف بالكسر مراة للمعرف بالفتح ولست الخاصة ههنا مراة اصلا فالتصور الثاني اي تصور الخاصة الحاصل بالنظر
فالنظر لهذا التصور لا لتصور الكنه وان لم يكن بالنظر فلا نظر ههنا اصلا فهذا المفروض لو كان المفروض البديهة هذا
تطويل وكان يكفي انه اذا لم يكن الخاصة مراة صار تصور الكنه بديهيا وانت لا يذهب عليك ان حقيقة النظر لم يكن
حركة من المطلوب الى المبادي وحركة من المبادي الى المطلوب ومناط النظرية على هذا او على الحركة الاولى او الثانية فاذا
فرض ان الخواص حصلت بالحركة الاولى ثم رتبت وحصل باعداده الكنه فلا شك ان هذا الكنه قد حصل بالحركتين فهو
النظري بلا ريب فالمحشي زعم ان معنى النظري ليس الا جعل الحاصل مراة فلا كلام معه فان كلامنا انما كان في النظري بالمعنى
المذكور والبديهي الذي يقابله وان جعل ان زعم ان جعل المراة لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الخاصة بهذا
الوجه اذا فرض فلا يقع عدم المراتية شيئا بل يكون هذا مادة النقض على جعله المراتية لازمة للفكر بمعنى الحركتين بل
الذي ينفع بيان استحالة وقوع الصورة المذكورة ان ظهر والا فلا ينفع وهذا ظاهر واعلم ان مرادنا بالحركة ههنا اعم مما
كان على سبيل الحقيقة او على سبيل المشابهة وقد بينا لكن في كتب المنطق ان الفكر ليس حركة على سبيل الحقيقة **قوله**
اي شبهها لعل لشبه المصادرة ايراد مقدمة مساوية للمدعي في ابهامه واخفائه فمن لا يسلم المدعي لا يسلم هذه المقدمة
فاندفع ما قيل لا مصادرة ولا شبهها فان اعرفية الوجود مركوزة في الاذهان العالية لان الكلام في الوجود المصدري
فيستدل بالاعرفية على البديهية لانه لما كان الاعرفية مركوزة كذلك البديهية مركوزة ومن نازع في البديهية ينازع
في الاعرفية **قوله** ودفعه انه اذا تم الدليل اه فيه ان المستدل قد دل على الاعرفية بالدليل واذا دل على الاخفى يدل
المدعي بالدليل فلا باس في اخذها في الدليل فالاولى ان يكتفي بالنقض الدليل واما قال فالاولى لانه لا منع في المناقشة
على مقدمة لو طية للمناقشة وتسليمها فتامل **قال** المصنف فلما ثبت على الموجب بالذات حتى يحب النقض عنه الخ تقابل ان نقول
لا نقول المستدل بالموجب بالذات بل نقول المفيض جواد قادر لشمول جوده الى جميع الممكنات على السواء فايجاد
البعض باختياره في وقت والآخر في وقت آخر وكذا ايجاد البعض في محل والبعض في محل آخر ترجيح بلا مرجح وايجاد بلا حكمة
فلا بد من امر يجب عنده الارادة والافادة وذلك هو الشرط دار ارتفاع الموانع دار استعداد القوابل والجواب
ان المراد بالموجب ما يجب عنه الافاضة ويمتنع التخلف ونحن لا نقول به لانا نمنع قرب من يقول بان ترجيح المختار
احد المتساويين بلا رجحان يمنعه من غير موجد فانه يريد عندنا بفعل ما يشاء ولا يتوقف فعله وارادته على
شروط فتامل فيه وارتقب كلاما مستوفى في محله **قوله** وذلك لان علم العام والخاص مع شرط الطهارة لعدم اه الخ

قوله والتخلف انما يقتضي ان علم العام مع الشرائط اكثر من علمه بدونه وكذا علم العام مع الشرائط اكثر من عدم علمه معها وبلزم ان الخاص
لكن لا يلزم منه اكثرية علم العام من علم الخاص لجواز ان لا يكون لها شرائط وعلى تقدير كونها فيجوز ان يكون علم الخاص بدون
الشروط اكثر من علم العام بدونه فيكون علم العام بدون الشروط خمسين مرة وعلم الخاص بدون الشروط عشرين والكان الحل
من علمه معها لكان يكون ثلثين وان يكون عدم علم العام مع الشروط اكثر من عدم علم الاخص معها كان يكون مرة وذلك
بان يكون وجود شرائط الاعم مائة مرة ووجود شرائط الخاص تسعين فيكون علم الخاص مائة مرة وتسع مرة
واحد وثمانين مرة **قوله** وكذا اذا اريد بالشروط اللوازم اه لما كان قيل ان منع كون شروط العام بعض
شروط الخاص انما يتوجه لو كان الشرط على معناه اما اذا اريد به اللازم فلا ويكفي للمستدل ح بيان ان الاعم لانه لما كان لوازم
الاعم بعض لوازم الاخص فوجود علم الاعم مع اللوازم اكثر من وجود علم الاخص معها اذ لا يوجدان بدون اللوازم فالمحشي
رد عليه بان هذا غير واجب فانه انما يتم اذا كان الاعم لازما للاخص حتى يكون لوازم الاعم لوازم الاخص وهو في حيز المنع
وما قيل ان الكلام في الاعم المطلق لا الاعم من وجه ولو لم يكن الاعم لازما صار اعم من وجه لا اعم مطلقا ففاسد لان مادة
التخلف في الاعم من وجه هو ان يوجد احدهما ولم يوجد الآخر بمعنى ان يكون تلك المادة مما يصدق عليه احدهما ولم يصدق عليه الآخر
والمادة [illegible] هو فرد لاحدهما دون الآخر وكذا في مادة التخلف في الجانب الآخر والذي لا بد للاعم المطلق ان يصدق
الاعم على كل افراد الاخص بالفعل فلا ينافي العموم المطلق عدم اللزوم كيف ولو كان الامر كما حسب القائل يجب ان لا ينعقد
من المحمول الاعم والموضوع الاخص الا قضية دائمة مع انهم جوزوا الخلاف في ذلك فافهم **قوله** هذا اذا اشترط اه لعل مراد
الشارح المحقق بالجزء الجزء الاول وبالكنه الكنه التفصيلي وح لا يرد عليه ما ذكر **قوله** انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق اه
قد اخبر عن علم المعنى طلب ما قد علمه بعضه من قبل فانه قد صرح من قبل ان مراد [illegible] الكنه الوجود الحقيقي واذا كان كك
فالوجود اما مشترك عارض للماهيات او نفسها فالترديد السب ولا يرد ان قول الشارح المحقق من قبل ان البديهية متنوعة يدل على الاشتراك
يدل على ان النظرية تترتب عليه لان المحشي قد جعل النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبديهية والحكم بالنظرية واحدا فلم يكن المبني عليه
بهما واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لاحتج باتحاد منع قول الخصمين واحدا وقد صرح الشارح المحقق بانه على تقدير عدم الاشتراك
يصح دعوى النظرية بناء على ان الكنه شيء من الماهيات بديهيا **قوله** ولا يخفى ان كثيرا من الماهيات تعقل بالوجوه العرضية اه
لما كان يرد على الشارح المحقق ان كل وجه كنه شيء ولما كان جميع الاكناه نظرية فجميع الوجوه العرضية نظرية واجيب بان المراد بالماهيات
الماهيات الموجودة في الخارج فلا يلزم من نظريتها نظرية الوجوه فانها اعتبارات غير المحشي الايراد وبين ان بعض الماهيات
الموجودة بديهية لانه لا شك ان الماهيات تعرف بالوجوه الموجودة في الخارج كما تعرف الجسم بالمتصف بالسواد فهذه الوجوه
معلومة بالعلم بكنهه الذي هو مختص بالبديهيات ولو لم يكن معلومة بالكنه فهي اما بالكنه او بالوجه بان يلتفت لها باكنهها
مرآة للملاحظة فنقصد قصد علمنا بالمعنى ان لم تحصل الوجوه بل اكنهها مرآة لها فهذه الاكناه امارات للماهيات فالماهيات
تعرف الماهيات بالوجوه الموجودة نفس واجماجراة للوجوه التي هي مرآة للماهيات فيكون الوجوه مرآة وهي حاصلة في ملاحظة واحدة
فيكون حاصلة وغير حاصلة فيكون ملاحظة وغير ملاحظة فاندفع ما قيل لجواز ان تصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود
بالذات مقصودا بالعرض في قصد واحد لان القصد متعدد فانه اذا عرف السواد بالوجه تعدد به معرفة السواد ثم تقدير
معرفة الجسم فيهما قصدان وكذا اندفع انا اذا اعتبرنا السواد وجعلناه مرآة لملاحظة الجسم فلا نرى انه كنهه او وجهه لانا اذا

ام نعلم بالبديهة انه كنهه او وجه لكنا نعلم بالدليل الذي ذكر انه كنهه ثم قد نقض بانه يتصور العالم بانه مخلوق الله بد
فانه يلزم تصور كنهه وبالجواب عنه بان ذات الله تعالى قيد بالوجه ولا هو الوجه نفسه وكمن انما لا يجب تصور كنهه او وجهه
لا تصور نفسه وكونه لكن هذا نقض على اصل الكلام ان الوجه هو مفهوم المتصف بالولد والوالد قيده وليس بذاته
على المثال لان العارض الموجه لا يكون محمولا بالمواطاة وانما المحمول بالمواطاة مشتقه ووجد قبله فيقع الوجه البعض
يجب ان يكون مرئيا والاجاب ان معصوف بالذات في هذا النص فان الماخوذ على وجه التقييد [illegible] ثم يكون
نفس مقصود الوجه ثم قيد بهذا المقصود وجه تحقق القيد المخصص مراده للملاحظة لا ثابت لعدم [illegible] بالا المعيب على
لو تم لتم النقض ايضا **قوله** لو سلم ذلك في فان شارح الى منع وقوع التعريف على [illegible] ذهبوا الى ان كنهه لما ان [illegible] — وهذا المنع بحسب الظاهر غير متوجه م
المعرفي معلم انهم ذهبوا الى البديهة اذ منهم الفارابي يعني ان نسبة الفعل بالكسبية الا المعرفي بالمحل [illegible] ولو سلم صحته
فهو مقيد بالمستدل لامكان الحصول بالكسب وهو للبعض دليل النظرية لانه قد يترتب لبعض الجاه حصوله على النظر وقد
[illegible] **قوله** ويشهد في ان الاشتغال بالعقلاء في حاصله ان التعريف [illegible] لان غاية ما لزم
ان الوجود نظري في ظن المشتغلين بالتعريف والمقصود نظري بحسب الواقع وحاصل قوله فانقلب ان
الاشتغال بالتعريف مبني على النظرية في زعمهم فالاستدلال بالاشتغال بالتعريف مبني على النظر
قوله وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده بحسب نفس الامر اراد بنفس الامر الوجود والاعم مما يكون بحسب الخارج نفسه او بمشاركة الذي يصح
لا بالعلم الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون كل تعريف تعريفا بحسب الحقيقة لانه لا يخلو الموقوف عن الوجود الذهني والمشهور
ان المعتبر في التعريف بحسب الحقيقة الوجود بحسب الخارج والاقرب هو الاول قال المحشي في بعض تصانيفه ان الحكمة غير مقصورة
بالبحث عن الموجود الخارجي بل النظر الحكمي اعم قيل نظر عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كلا
التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط وانت لا يذهب عليك ان مقصوده ان الحكمة
يبحث عن الموجود مطلقا والاهم فيها معرفة الحقائق النفس الامرية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنون في الموجودات
النفس الامرية لها حقائق كما ان لها عنوانات فيجب ان يكون لكل موجود تعريفان فاخراج البعض غير لائق وبهذا
اندفع ما قال هذا القائل ان الامر اصطلاحي فلا بد من نقل الاصطلاح لان المقصود ان الغرض الذي باعتباره هذا
النحو من الاصطلاح متحقق في الموجود في نفس الامر [illegible] كما في المتحقق [illegible] فالاصطلاح على اخراج البعض من غير
باعث في قوة الخطاء عند المحصلين فافهم **قوله** والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول الخ قيل قد يكون
الشيء معلوما وحاضرا في المدركة ويحتاج الى التعريف اللفظي عند استماع لفظ موضوع بازائه غير معلوم الوضع فلو
كان المقصود هذا لزم احضار الحاضر والجواب ان النفس لا يلتفت الى [illegible] فلا بد من التذكر الا عند سماع
اللفظ لا يفيد لانه بعد تسليم صحة هذه المقدمة قد يكون المعنى حاضرا وملتفتا بعد سماع اللفظ والسؤال عنه وقيل الجواب
الحق ما اجاب به المحقق في بعض تصانيفه ان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق نفي الكلام
والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية والا كان ملتفتا مطلقا وصرح بان الحيثية التعليلية وظ هذا لا يعود الى طائل لان الحيثية
التعليلية خارجة عن المصداق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الاحضار في المدركة لزم احضار الحاضر الا ان يقال
الحضور على نحوين حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي الحضور الذي يكون من اللفظ وهذا

بعد ما لم يكن متعينا من قبل وانما كان المتحقق الذي لا مر اللفظ فتامل **قوله** مع ان التعريف اللفظي ح يكون بحثا لغويا اي لغوي لو
كان المقصود من التعريف التصديق بموضوعية اللفظ للمعنى وهذا وظيفة اهل اللغة فيكون التعريف اللفظي خارجا عن وظيفة اهل
المعقول قال بعض المحققين من الاساتذة الحبر العلامة النيار سلمه الله ان غاية ما لزم خروجه عما نظر فيه بالذات ولا يلزم
خروجه عما نظر فيه بالعرض فان اهل المنطق يبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها او لتسهيل حصول المقصود وانيع
وبعبارة اخرى ان اراد ان البحث عن التعريف اللفظي وبيان احكامه يرجع الى البحث عن احكام الوضع فلا بأس به فان
اهل المنطق كثيرا ما يبحثون عن احكام الوضع لفوائد وان اراد ان ذكر التعريفات اللفظية لخصوص الموضوعات بالفعل في
كتب المعقول يرجع الى بيان موضوعية الالفاظ بازائها فلا شناعة فيه اذ فان ذكر التعريفات في العلوم مبادي ولا
خلف في وقوع الابحاث اللغوية مبادي للابحاث الحكمية فافهم **قوله** وذهب المحقق التفتازاني اه قد فسر التعريف الاسمي بحيث
يزحل فيه اللفظي وشرط ما شرط الاسمي وجعل التعريفات المذكورة في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان
المذكورات في كتب اللغة تعريفات لفظية **قوله** متمسكا بان القوم عللوا التقدم ما الاسمية اه نقل عنه في اي نسخة قد وجد
ان التمسك في حاشية على حاشية التهذيب بان فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف الاسمي واللفظي فلو لم يكن التعريف
اللفظي داخلا في مطلب ما لكان التعريف الاسمي داخلا فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على ساير المطالب ولم يصح ترتيبها
اليه **قال** في حاشية اخرى قالوا ان مطلبان مطلب ما يطلب به تصور ومطلب هل يطلب به التصديق والتصور على وجهين
تصور بحسب الاسم وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن المطابقة على جهة موجودة وهذا التصور يجري في الموجودات
قبل العلم بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور شيء علم وجوده
والطالب له ما الحقيقية وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره وقال بعض
الائمة فيه ان هيهنا قسما آخر وهو ان التصديق بتصور الماهية وقوامها وهذا القسم مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق
مقدم على التصديق بوجودها ولا يخفى على ذي بصيرة ان هذا اخلف من القول لان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا
شك ان تصور الماهية نفسها الا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق والطالب للاول هل البسيطة وللثاني هل المركبة ولا شك
في ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده ولا ان
مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا
بين مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية لكن تقدم ما الحقيقية اولى انتهى واعلم ان المشهور وعليه المحققون وقوع الرسم
في جواب ما الا ان المحقق الدواني قال انما يقع الرسم من جهة المساعدة وخالف فيه معاصره الصدر الشيرازي ولقد شنع
ذيله للجدال مع ذلك المحقق ولقد غلب عليه الجدال فاعماه واصمه حتى صدر منه كلام لا يجترئ عليه مسلم ولا من شانه ان
يتفوه به ولا يجدي هذا النزاع الى كثير طائل فانه يرجع الى الاصطلاح ومن شاء فليطلع على الحد بين بينهما وهي ما افاده المحشي
في بعض تصانيفه ان هيهنا اصطلاحين اصطلاح ايساغوجي وقد اصطلح فيه على ان ما يطلب الذاتيات واصطلاح
في البرهان وقد اصطلح فيه على انها يطلب التصور سواء كان بالرسم او الحد واراد بعض المتاخرين صاحب الافق
المبين وعبارته هكذا مطلب هل على ثلثة اقسام هل الشيء هل الشيء موجود على الاطلاق وهل الشيء موجود على صفة
وبين ان الحق بالنسبة بالهلية البسيطة هو الاول او الهلية البسيطة نوعان بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اصطلح على

جعل البسيط ضربان بسيط على الاطلاق وهو جعله الشيء في نفسه وبسيط على الاضافة وبالقياس وهو جعله الشيء
الوجود في نفسه والمركب جعله الشيء على صفة فلا شطط وكان من آمن بالجعل البسيط انما اذهل نفسه عن السلب
لعدم انفصال الوجود عن التقرر الا في اعتبار العقل فهما كحقيقة الوجود ونفس التقرر لكن المرتبتين مختلفتان ولكل بحسب
كل منهما لوازم واحكام فالاهمال مغلطة في المصادر العلمية والاعتبارات التصورية والادعائية والاقناعيات
والبرهانية انتهى هذا كلامه وليس فيه شيء يدل على ان التصديق تعلق بنفس قوام الشيء من دون
المحشي بل الذي نظهر من كلامه ان التصديق تعلق بالتقرر كما تعلق بالموجودية لكن بحيث تحكي عن تقرر
محمول ضرورة انعقاد العقد فيصدق به وكذا الحيث ان تحكي محمول عن الموجودية فيصدق به ولذا قيل ان ههنا ثلث
مراتب الاول مرتبة التقرر لنفس الماهية والثاني موجوديته اي كونه بحيث يصح انتزاع الوجود والثالث الاتصاف
بصفة فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكي عن المراتب الثلث وان تعلق التصديق
لكل منها ولا خلف فيه هذا غاية الكلام في توجيه هذا الذي سوّده لكلامات اشبه باصوات لكن لا بد
عليك ان تستقر بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع الثابت والدليل المفصل الشامل بحيث لا
حوله شبهة والارتياب ان الوجود الحقيقي نفس الماهية المتقررة وان العقود المحكوم فيها بالموجودية حكاية عن
تقرر الذات لا عن الاتصاف بامر انضمامي او انتزاعي وقد سلم هذا الرجل في مواضع من كتابه المسمى بالافق المبين
فقال عسى ان انبهك على التفطن لان ليس الوجود حقيقة الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي نفس صيرورة
نفس الماهية في ظرف ما لا معنى ما ينضم الى الماهية او ينتزع عنها فيجعل مناط صحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الوجود فلعل التحقق
انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية
ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف لا امر ما يقوم بها فيصح الحمل
انتهى واذ قد تحققت ان مصداق الموجودية نفس تقرر الماهية والقضية التي محمولها الوجود حكاية عن تقرر التصديق بالتقرر
انما يطلب اهل البسيط المشهورة فالمقدم عليه اي التصديق هو ولم يبق في البين الا التصديق بنفس قوام الشيء الذي هو
تصور فاستمع اخبر الشيء المحقق لا المكرر وما اورده المحشي في حواشي بعض تصانيفه اليه من ان هذا المطلب
يرجع الى طلب قوام الماهية والتصديق به لا يصح الا بجعلها محمولة لنفسها فهذا الحمل اما غير مفيد او باطل والتصور يصح
في مطلب ما الشارحة والحق عند هذا العبد ان مرتبة التقرر هي التي تحكي عنها القضية محمولها الوجود لانها مصداقها وحمل الموجود على
الماهيات شبيه بحمل الذاتيات من حيث انه لا يحتاج الى قيام امر به الموجودية انضماميا كان او انتزاعيا وهذه المرتبة هي
معنون المعنى الموجودة اي هذا المفهوم المصدري الذي يطلب تصوره بما الحقيقية فتصديق مرتبة التقرر هو بعينه التصديق
المطلوب في هل البسيطة المشهورة وتصوره هو بعينه مطلب ما الحقيقية واما هل البسيطة الحقيقية فهو هوس من هوس
هذا الذي غلبت عليه القوة الواهمة المنغمس في العروق الفاسدة وانما اجترأ على اختراع القول المموه بانواع التمويهات
والرأي المليع بانحاء التلميعات طمعا لنيل الرفعة عند العامة باحداث قول مخالف للكافة ولم يبال باللائمة
لدى الخاصة فان قلت هب ان مصداق الموجودية نفس الماهية المتقررة لكن لمفهوم الموجودية
ليس ينتزعها العقل عن الماهية المتقررة ويصفها بها كما تصف بسائر الانتزاعيات فاذن يصح الحكاية بانها

عن هذا القيام بان يراد بلفظ الموجود ما اتصف بالوجود المصدري كما فهم الكافة من صنع سائر المتكلمين فلعل هذا المموه يريد بمطلب
هل البسيط الاضافي التصديق بهذا الاتصاف وبهل البسيط التصديق بنفس النور قلت هذا قليل الجدوى فان قيام
الوجود المصدري كقيام مفهوم الشيئية وغيره من الصفات فهو في الحقيقة من فروعات هل المركبة فان سمي هل البسيطة فهو اصطلاح
منه ولعله الاذهان الى القوم المحققين من سوء الفهم وغلبة جنود الوهم بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام
قوله وبهذا تعلم ان التعريف الاسمي اه يعني ان التعريف الاسمي اللفظي انما يكون لفهم المعنى منه مرة ثانية ولا يكون قبل
ثم لو لم يدخل التعريف اللفظي في مطلب ما لا وجه لبطلان تعليل القوم تقدم ما فانه ما لم يوجد مطلب ما الذي هو التعريف الاسمي
لكان حكما على ما لم يعلم ولا يمكن المعرفة بالتعريف اللفظي فانه انما يكون بعد المعرفة قوله يعني ان من قال انه من المطالب
التصورية يعني ان من قال انه من المطالب التصديقية قال انه في المآل مطلب تصديقي يعني ان المقصود الاصلي التصديق
وان كان المطلوب الاحضار حين الطلب الا انه انما طلب احضاره ليصدق بان اللفظ موضوع له فكونه مطلب ما الاسمية قوله
انت خبير بانه يصرح تعريفا اسميا اسمياه اه يعني ان الحجة حجة لقدرته فان التعليل لا ينفع في دفع تحصيل الحاصل واذا كانت
نسبته فالمعرف الشيء من حيث انه موضوع له وهذا البحث لم يكن حاصلا من قبل فيكون تحصيل امر لم يكن حاصلا من قبل ولما
تعلو حرف صار تعريفا اسميا وايضا الغرض في التعريف انما يكون معرفة نفس الشيء لا معرفة مفهوم الحجة كما لكم به الوجدان
السليم او تخصيص التعريف اللفظي من هذا الحكم تحكم لا يلتفت اليه قوله ويكون من قبيل البحث اللغوي اه قد عرفت ما فيه قوله والتحقيق
المقام انه اذا سئل عن امر بديهي اه يعني ان التعريف يحتمل كلا الوجهين كون الغرض منه احضار الصورة من بين الصور
المخزونة وان يكون الغرض التصديق لا استحالة في شيء منهما لكن اذا استعمل في العلوم العقلية فالظاهر ان المقصود الاحضار
اذ ليس التصديق بالوضع من اغراضهم وان استعمل في العلوم اللغوية فالظاهر ان المطلوب التصديق بالوضع
لانه العمدة في مقاصدهم وفيه تامل والحق ان الغرض المرجع الى قصد المعرف نعم اذا وقع في متن اللغة في تفسير الالفاظ
فمقصودهم التصديق بالوضع لانه من مسائل الفن والمسائل انما يكون تصديقات فافهم قال المص وقد اجيب
عن الوجه الثاني بان اعدام المشتغل اه ظاهر هذا الجواب يدل على ان النزاع في هذا المفهوم في بداهته ونظريته وهو كما
ترى والتحقيق الجواب انك قد عرفت ان محل النزاع ان لهذا المفهوم حقيقة بها الموجودية يصدق هذا المفهوم عليها ام لا
وعلى الثاني الوجود الذي به الموجودية هذا المفهوم وعلى الاول الوجود الذي به الموجودية نظري وعلى الثاني بديهي
فالمجيب اجاب بان التعريف انما هو لامر مباين لهذا المفهوم يوجب صدق هذا المفهوم وهذا خارج عن النزاع
فانه انما كان فيما صدق عليه المفهوم المذكور اما بالصدق الاولي او بالصدق الثانوي اذ نفهم ان التعريف المنوه عليه لكم
لا لما هو الوجود عندنا فان الوجود هو الذي به موجودية الاشياء وترتب الاثار عليه والوجود بهذا المعنى
عند القائل بالبداهة منحصر في هذا المعنى وعند القائل بالكسبية هو غير هذا المفهوم فالاستدلال بالتوقف لا يتم الا اذا
ثبت اولا ان مبدأ الاثار غير هذا المفهوم وقد عرفت وما انبهم بالدليل ذلك بل الستر الله تعالى بمجرد التوقف
وكذا ان يكون التعريف للتوهم بحكم ولا يكون في نفس الامر مبدأ الاثار غير هذا المفهوم ففي قوله الذي هو محل
النزاع فيه تسامح والمقصود الذي كان بديهيته نزع ان الوجود الذي به ترتب الاثار هو هذا المفهوم فلا يلزم
تحكم بل لا بد من اقامة الدليل فتامل قوله قد عرفت ان الوجود قد يطلق اه يعني ان المعاني منتهى لا وجه فيه للمعاد

والحكم بكونه موجبا فانظر ان المعرف الذاهب الى انه شيء يوجب الكون اخذ الوجود بالمعنى الثاني ولا نسلم انه موجب الكون المصدري فالاولى
ان يجاب بان المعرف الوجود بمعنى آخر اي الوجود الحقيقي ونحن لا ننكر نظريته وانما ندعي بداهة الوجود المصدري وهذا مبني
على ان النزاع لفظي وانت لا يذهب عليك ان النزاع اذا كان لفظيا فلا حاجة الى هذا الجواب ولا الى الجواب الذي مر بل
بل ينبغي ان لا يجاب لاستدلال النظرية فانه يستدل على امر لا ينكره احد قائل بالبداهة كما لا يخفى **قوله** قلت لو سلم صدقه عليه اه اشارة
الى منع الصدق على الكون وهذا يصح في التعريفات كلها فان مآبه الانقسام ليس الا الوجود والجميع الانفي
الا بالتكلف ثم منع امتناع صدق توقف موجب الكون على الكون واستند لعدم امتناع صدق شيء على الموجب و
بالحمل العرضي وهذا في الظاهر غير متوجه فان مقصود المعترض ان التعريف لو كان لموجب الكون فيجب منعه عن دخول المباين و
الكون مباين له فيجب ان لا يصدق عليه وظاهر ان هذا الجواب غير متوجه اليه ولذا غير البعض تقرير النقض وقرر بان موجب الكون
مباين للكون فيجب ان لا يصدق عليه اذ لو صدق عليه لكان عينه ولا يخفى ما فيه من التكلف الغير المرضي والاصوب في الجواب ان امتناع
صدق توقف موجب الكون عليه ممنوع اذ لا امتناع في صدق شيء على الموجب والموجب يصدق عرضا فيجوز ان يكون صدق
هذا التعريف صدقا عرضيا فلكون من الرسوم ولا يخفى المنع لجواز التعريف بالاعم عند القدماء وهو المختار عند المحققين
على ما قررنا الثالث التعريف منسوب الى الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم **قوله** الاول بملاحظته على الاطلاق
يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا للعموم وهو موضوع القضية الطبيعية كذا في الحاشية وانت لا
عليك ان القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعية امر ذهني مأخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن التشخص ولذا
لا يسري اليه حكم الافراد فكيف يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد وقد صرح المحشي ان الكلية من المعقولات الثانية وانها
عارضة للماهية بشرط الوجود الذهني والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج بوجود فرد
وارتفع بتفصيله سيأتي **قوله** والثاني ملاحظته من حيث انه اه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم
اخذ العموم في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه لو كان الامر كذلك لكان رفعه
مجامعا لوجوده فلا يكون نقيضا له مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه والتحقيق ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح
انتفاؤه بانتفاء فرد وكيف اذ انتفى فرد ولم ينتف الحقيقة بالكلية لان وجود فرد وجودها وان اريد الانتفاء بنحو ما فلا اختصاص فلا يصح انتفاؤه بانتفاء فرد م
لهذا بالشيء من حيث هو فانه يجري في الاول ايضا لو سلم ان وجوده بوجود فرد لانه لما كان وجود الفرد وجوده كان انتفاء
الفرد انتفاءه في الجملة فلا يصح الفرق بحسب الانتفاء وارتفع فيه كلاما سيأتي **قوله** هذا هو الفرق بين مطلق الشيء والشيء
المطلق اه الا ان هذا امر اصطلاحي وظهر تصريح من القوم فمعدوم والا فالشيء المطلق بحسب المعنى اللغوي كما يصدق على ما
قال يصدق على الكلي الطبيعي ايضا ومطلق الشيء بحسب مفهومه اللغوي كما يصدق على الشيء من حيث هو يصدق على الفرد
المنتشر فانه ايضا مطلق الشيء الذي هو الفرد فالحكم على بعض الناس بالتوهم انما يصح ان ثبت الاصطلاح والا **قوله**
فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اه شروع في تقرير الجواب حاصله ان المطلق على الوجه الاول اي الشيء من
حيث الاطلاق سلبه لا يكون الا بالسلب جميع الافراد وسلب الخاص الذي هو سلب بعض افراده لا يستلزم
سلبه وان اخذ على الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو فسلب الخاص يستلزم سلب المطلق لانه نحو من سلبه
وهذا السلب ليس نقيضا له وانما النقيض السلب المطلق بالوجه الاول والمراد بالعدم المطلق هنا السلب

الوجود من حيث هو هو من دون ملاحظة الاطلاق وهو الذي يسميه المحشي مطلق العدم وهذا العدم يتحقق بسلب نحو من الوجود
فهو لازم للعدمات الخاصة التي هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقة الوجود من حيث هو هو من دون
ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه والمراد باللزوم مطلق امتناع الانفكاك اعم من ان يكون في الذاتي او الخارج
وانت لا يذهب عليك ان بناء هذا التقرير على الاصل المطوي فيه فالاولى ان يقال ان سلب المطلق على وجهين
سلبه راسا بالكلية وهذا غير لازم لسلب الخاص وسلبه في الجملة ولو في بعض الافراد وهذا لازم لسلب الخاص والمراد
ههنا بالعدم المطلق سلب الوجود في الجملة وهو لازم للعدمات الخاصة فالعدم الخاص مستلزم للعدم المطلق وسلب
الاعم انما يكون اخص من سلب الخاص اذا اخذ سلب الاعم بالكلية وراسا فالخلاف ثابت واعلم ان المحقق بين لزوم
الدور بانه توقف المعدوم بما لا يكون فاعلا ومفعولا لهذه النمط وقال الفاعل الموجود المؤثر والمفعول الموجود المتاثر
فالتعريف يشتمل على سلب الموجود الخاص وهو يتوقف على سلب الموجود المطلق الذي هو المعدوم المطلق واعترض العلامة
القوشجي بمنع التوقف بل الاستلزام ايضا وادعى المحقق الدواني في الحاشية القديمة توقف تصور العدم الخاص على العدم المطلق
ثم في الجديدة بان سلب الموجود المؤثر سلب مضاف الى الموجود وقد قيد الموجود بطريق التوصيف بالمؤثر فقبل
اعتبار التوصيف يفهم سلب الموجود المطلق وهو جزء لهذا المقيد فيتوقف تصوره على تصور سلب الموجود المطلق كما
ان تصور سلب البصر يتوقف على تصور سلب البصر المطلق وظن هذا العبد ان هذا المحقق نبه بكلامه على ما حقق
الان وهو ان المراد بالمعدوم المطلق ما يسلب نحو من انحاء وجوده وهذا المعنى مطلق النسبة لما سلب عنه نحو خاص من
الوجود فيلزم توقفه عليه والعلامة القوشجي اخذ المعدوم المطلق بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا واذا عرفت مطمح نظر هذا
المحقق علمت ان القيل والقال الواقع من الصدر المعاصر له ومن ميرزا جان ليس في موضعه وان اشتهيت التفصيل
فارجع الى الجديدتين وحواشي ميرزا جان على القديمة والذي يجب ان ينظر ان المعرف بهذا التعريف اي شيء هو المعدوم
المطلق بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا او بمعنى ما سلب عنه وجوده في الجملة فان كان الثاني فالزام الدور بالوجه المذكور
حق وكلام القوشجي ساقط واعتراض هذا المحقق عليه حق وان كان المراد الاول فلا يظهر للدور وجه لان المعدوم
الذي يتوقف عليه المعرف غير المعدوم المعرف واما ما قال الخوانساري انه اذا قيل سلب الموجود فيفهم منه سلب
المتبادر سلب الوجود راسا ثم اذا قيد بالمؤثر فيفهم سلب الموجود الخاص فقولنا سلب الموجود المؤثر يتوقف فهم معناه على
فهم سلب الموجود راسا وقد عرف المعدوم المطلق بما يتوقف فهمه عليه فيه اولا ان هذا الكلام اولى ان يعرف بهذه الالفاظ
المخصوصة واما اذا عرف بالمعنى المتصور المفهوم من هذه الالفاظ بلا مؤونة اللفظ فلا وثانيا ان هذا الفهم خطرة الخطاء
فيتوقف التعريف على هذا الفهم خطاء لا يخفى لان المعرف حينئذ متصور بعد ازالة الخطاء من دون توقف على
فهم المعرف فلا وجه لهذا التوقف فافهم وبهذا يظهر ان في عدم المطلق الخ وهذا هو الظاهر فان العدم المطلق عبارة
عن سلب حقيقة الوجود وفيه اضافة وهذا المفهوم مطلق عام يتخصص باضافته تارة الى شيء التخصص به فيحصل عدم
خاص فالمضاف الى حقيقة مطلق مضاف الى الوجود الخاص بل هو في الحقيقة هذا هو الذي حققه الدواني رحمه الله تعالى المحقق
قوله لا مجال لما يتوهم اشارة الى دفع التوهم انه يفهم من العدم المطلق سلب الوجود راسا وظاهر انه ليس لازما للسلب الخاص
والخاص موقوف على تعقله اذ قد ظهر ان ههنا سلبا بمعنى رفع حقيقة الوجود في الجملة وهو مطلق للسلب الخاص قطعا

فلا مجال لهذا التوهم قوله وقد يقرر الدليل بتقرير آخر حاصله ان التميز عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص
وهو متوقف على الوجود المطلق فقد جاء الدور قوله ان ذاتية السلب المطلق اه قد يقال ان اراد ان ذاتية السلب
المطلق من دون ان يجعل يضاف الى الوجود للسلوب الخاصة اظهر فمسلم لكن لا يفيد الدور فان السلب المطلق بهذا الوجه
متوقف على الوجود بعدم اعتبار الوجود فيه وان اريد سلب الوجود المطلق فذاتيته للاعدام الخاصة موقوف على ذاتية
الوجود للوجودات فيه لا اظهرية والحق ان ذاتية كلا المفهومين لما تحته من الحصص ضروري لا نزاع فيه الا ان التفصيل
وانما الخفاء في ذاتية الوجود لجميع ما تحته للخفاء في تحقق الافراد واما العدم فلا خفاء في ان ليس افراد سوى الحصص
وكونه ذاتيا للحصص امر جلي فذاتيته لجميع ما تحته اظهر من ذاتية الوجود لجميع ما تحته لخفاء انحصاره في الحصص وعلى هذا لا
اشكال في اظهرية ذاتية العدم ولا توقف لذاتية العدم لما تحته على ذاتية الوجود لما تحته فتأمل قوله وايضا هذا الدليل
لو تم اه حاصل النقض فان المستدل قائل بان التصور بالوجه هو التصور لشيء التميز فيلزم الدور وقد اجيب عنه بان
التميز حقيقة انما يكون في العلم بالكنه لانه هو المنكشف لا في التصور بالوجه لان المنكشف حقيقة وبالذات انما هو الوجه
وانما ينكشف الشيء بالعرض اه وانت لا يذهب عليك ان التميز والكاشف للوجه حقيقة لكنه سلب مخصوص فتوقف
على العدم المطلق الذي هو الوجود فقد جاء الدور قوله والحل انه لا يلزم منه التوقف على التميز اه قيل عليه لو كان
الموقوف عليه تصوره بوجه آخر فهذا ايضا متوقف على التميز المتوقف على تصور الوجود فان كان هذا التصور بوجه آخر
ينجر الكلام اليه وهكذا فيتسلسل قوله فيلزم الجواب عنه ان مقصود المحشي حل التقرير الذي في المتن لا التقارير برمتها وهذا
تقرير آخر بالزام الدور او التسلسل على احد الامرين بخلاف تقرير المتن فان فيه الزام الدور فقط فسقوطه ظاهر
فان المقصود الزام الدور واثبات المقدمة الممنوعة بالزام التسلسل على اثبات اتحاد الموقوف والموقوف عليه
بانه لو كان مخالفا يلزم التسلسل وهو باطل فلا بد من اتحاد الموقوف والموقوف عليه فتم المطلوب قوله بظهر ان
اطلاق الوجود اه اعلم ان في لفظ الوجود في الفارسي للوجود لغيره الذي هو النسبة الغير المستقلة ضرورية فان الوجود
في نفسه لا يتوقف على امرين والمعنى الغير المستقل وان تعلق به اللحاظ المستقل يتوقف على تصور امرين ولو اجمالا
وهذا ضروري ولكن ما نحن به المحشي قوله وما يقال بان ذلك اه لو تم لاقتضى ان لا يستقل ما لا يستقل في لحاظه لحاظا في
قد هدم اساس ما بني من قبل ان القضية الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفعل وان قيل ان ما قال سابقا
كان توجيها لقول الغير وما ذكر ههنا تحقيقه فان صح فانما يصح في القضية المحلة ولا يصح في الفعل فانه مذهبه ثم في البيان
المذكور نظر لما نقل عنه في الحاشية الغير المشهورة بل قد خط في نسخها الى المحشي انه بهذه العبارة والجواب عن هذا ظاهر
فانه لا يسلم انه مستقل في كل صورة بل مستقل في بعض الصور وغير مستقل في بعض آخر فان طبيعة الاعم ممكن بل يجب اتصافها
بالامور المتقابلة بتحققها في افراد معدودة متصفة بصفات متنافية وما قوله في تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والاداة
وهذا هو الجواب في سائر التقسيمات انتهى وملخصه ان الاستقلال ليس من لوازم ماهية المستقل ولا عدم الاستقلال من لوازم
ماهية الغير المستقل فيجوز ان يعرض لبعض افراد الوجود عدم الاستقلال ولبعضها الاستقلال في الوجود المطلق والكائن في
نفسه مستقلا لكن يجوز ان يصير ملحوظا غير مستقل فيصح التقسيم ودخول مفهوم المقسم تحت بعض الاقسام باعتبار لا الافراد
الا ان كون البيان المذكور عين الايراد المشهور على سائر التقسيمات محل تأمل لما لا يخفى ثم قال الصدر المعاصر

المعاصر للمحقق الدواني ان الوجود في نفسه والوجود الرابطي امر واحد تارة يلاحظ في نفسه ويصير وجودا في نفسه وتارة يلاحظ تبعا للغير فيكون
مستقلا وليس هناك معنيان احدهما مستقل والآخر غير مستقل ومعنى ثالث مشترك بينهما هو الوجود المطلق المشترك بل معنى واحد
تارة يلاحظ بنفسه وتارة بما انه مرآة لتعرف حال الغير وهذا الى قال القوم في الامكان ونظايره واطنب في البيان اطنابا
مملا وهذا الكلام غير مفهوم الى الآن لانه ان ادعى ان ليس بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي تغاير اصلا لا بحسب الذات ولا
بحسب الاعتبار فبطلانه ظاهر فان الملحوظ مرآة ليس هو الا حالة بين شيئين وجزئي من الجزئيات والوجود في نفسه ليس حالة
فوجب التغاير ثم لابد من القدر المشترك واما الامكان فالذي قال القوم ان الامكان الجهة حالة نسبته بين الموضوع
والمحمول فالنسبة المقيدة يلاحظ تبعا بما هي مرآة ويمكن ان يلاحظ هذا المعنى بنفسه من دون ان يتبع معنى آخر ولم يقل القوم
ان الامكان المطلق مستقل وغير مستقل من دون تغاير اصلا والكل مقصوده ان لا تغاير بينهما بالذات والكل
مغاير اياها باعتبار التخصيص نعم هناك معنيان وقدر مشترك فلا يصح نفي المعنيين ولا نفي المعنى المشترك ثم قال بعد شيء من الكلام
الاستدلال بان الوجود الرابطي معنى نسبي والوجود المحمولي معنى غير نسبي فلو كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء تارة من مقولة
الاضافة وتارة من غيرها من المقولات في غاية الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث
تعلقه بشيء آخر تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى الواحد المسمى بالكون والوجود اذا اخذ
منتسبا الى الغير وقيل وجود امر لآخر واخذ من هذه الجهة يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى واحد وقيل وجود
الشيء لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك والحال انه يتغير حاله وحدوث تعلقه بشيء آخر فقد ذهب مع فان الشيء المعين
لما حدث له تلك الاضافة صار مالكا له واذا حدث ولد صار والدا له فدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظائر ذلك اكثر
من ان تحصى ورده المحقق الدواني بان الكلام مبسوط والقدر الذي يكفي في دفع ما ذكر انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد لا ينقلب
بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية وذاتيات الشيء الواحد لا تتغير حاله
بالتفات العقل نعم الامر النسبي الذي هو فرد المضاف الحقيقي قد يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة
الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة الى غيرها اصلا مثل الابتداء والامكان و
نظائرهما من مقولة الاضافة المضاف ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها وهي في
كلتا الحالتين معان نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى انفسها وانما يلتفت الى اطرافها تبعا وفي الحالة الثانية
متوجه الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالتبع فتعقل تلك المعاني في الحالتين موقوف على تعقل الاطراف غير منفك عنه لكن
الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد ينفك عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحدا اذا
لاحظه العقل بوجه من الوجوه كان من مقولة المضاف واذا لاحظه بوجه آخر كان من مقولة اخرى فمما تشهد الفطرة السليمة
بفساده واستحالته انتهى كلامه وهذا كلام متين غاية المتانة الا ان المحقق بنى الكلام على مقدمة مشهورة وهي حيثية
مقولة الاضافة والاولى ان لا يبنى عليه ويكتفى بمجرد ان ما هو نسبة في نفسه لا يصير في ملاحظة ما امرا حقيقيا قد مر تفصيل في
ابطال كون شيء واحد مستقلا وغير مستقل بحسب ملاحظتين ان اريد به كون شيء واحد بعينه متصفا بوصفين متنافيين
فبطلانه لا يستلزم ما ذكره وبيانه وان اريد ان شيئا تابعا كالكون مثلا في نفسه مستقل واذا اضيف اليه الانتساب
الى شيئين كالكون في شيء شيئا فهذا المجموع غير مستقل لم يبق شيئا واحدا بل المستقل فرد وغير المستقل كل وانه كذا حال كونه

جزء مستقل لا نحو وانت لا يذهب عليك ان الحق المتبع ان المعاني التي الفت لها الحروف اذا اخذت مطلقة عن خصوص
الطرفين لا يتعلق اللحاظ اليها الا بالذات فيكون مستقلة ابدا واذا اخذت من حيث انها منتسبة الى خصوص
المتعلق فيصح اليه اللحاظ بالتبع واللحاظ بالذات ففي الملاحظة الاولى غير مستقلة وفي الثانية مستقلة فالمعنى
الواحد في الملاحظتين تتصف بوصفين وبطلانه غير ظاهر وما ذكر في بيانه وان استند اما القول بان المعنى المستقل
بخصوصه نسبة لها يكون المجموع غير مستقل والاجزاء مستقلة فخلف من القول ثم قال هذا القائل وما ذكر المحقق الدواني
من كون المعنى النسبي مع توقفه على الغير حين التفات اليه مستقل وان جعل مرآة للطرفين غير مستقل لا يرى له
لان مدار عدم الاستقلال على الاحتياج الى الغير في التعقل فما معنى الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم احتياج
ذكر المتعلق في المعاني الكلية يتحقق في المعاني وكذا الاحتياج الى الذكر في الحرفية فيهما وهذا ايضا لا ينبغي ان لا يصغى اليه لما
عرفت ان مناط عدم الاستقلال على مطلق الحاجة بل الى اخص منها باعتبار اللحاظ وفرق بين ذكر المتعلقين في
الصورتين فانه اذا لوحظ المعنى الغير المستقل بالعرض فذكر المتعلق انما هو لتعلق القصد اليه بالذات ولكونه ركنا
من الكلام يحكم به او عليه واذا لوحظ بالذات فذكر المتعلق ليس لتعلق القصد اليه بل لانه من متممات المعنى ولوازمه
وح المعنى صالح للحكم عليه وبه فافهم وتثبت ولا تزل فانه مزلة قوله انت خبير بان الوجود امر انتزاعي اه هذا من
عجاب فان المحشي قد ذكر سابقا ان مراد القائل بالوجود الوجود الحقيقي الذي هو ذات الباري تعالى فلا يمكن
الاعتراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحصولي قوله وان فرض كون الوجود اه اي حص
قالوا الادراك الحضوري لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات انما يعلم بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعه النظر
عن المشخصات فبناء على هذا قال المحشي لو سلم ان الوجود معلوم بالعلم الحضوري فالوجود الخاص الجزئي معلوم به
لا المطلق والكلام فيه وهذا ايضا لا يصح على ما جعل مقصود القائلين بالقياس من ان المراد الوجود الحقيقي الجزئي
الواجب بالذات قوله ولهذا وقع الخلاف اه يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم الحضوري وقع الخلاف
في ان النفس بسيطة ام لا لانه لو كان ذاتياته معلومة بالعلم الحضوري لا يقع الخلاف لان العلم الحضوري بديهي
وكذا البعض عرضياتها لو كانت معلومة بالعلم الحضوري لا يقع الخلاف في ان النفس مجردة فافهم لكن الى اي نسخة
واراد بقوله لان العلم الحضوري بديهي انه يشمل البديهي في الامكان في عدم التوقف على النظر والله اعلم قوله
والسر فيه اي في هذا الاحتمال في المعلوم يعني ان الموجود في الخارج النفس الواحدة بالتشخص المشتملة على ذاتياتها و
جميع ما يحمل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا التشخص وهذا هو الاجمال فهو منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها و
اعراضها فانما هي متحدة معها وجودا لا تتميز في العلم الا بعد التفصيل والتحليل الى الاجزاء ولا تحليل في العلم الحضوري
فاندفع ما قيل ان الاجمال والتفصيل انما يكون في الصورة المأخوذة فانها قد تحلل الى الاجزاء واما الحاضر
فهو موجود عيني بلا اعتبار اصلا فلو كان مركبا يجب ان يكون فيه اجزاء موجودة متمايزة ومن اين يجيء الاجمال
الواحد المتحصل حتى يكون فيه الاجمال هذا والحق ان القول بان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري ففيه
فان اقل درجات العلم التمييز والالتفات عند المدرك واذا ارجع الى الوجدان نعلم بالضرورة انا لا
نشاهد من انفسنا وصفاتها انما ندرك بعض عوارضها وان استدل الشيخ الرئيس اعلى ان حضور المعلوم لا يكفي في العلم

لو خلت

ليس

ان العلم والانكشاف بعيد ا **قوله** فالظاهر ان هذا المنع اه هذا مبني على ان الكلية صفة للصورة فالصورة القائمة بالذهن كلية
والوجود القائم بالنفس جزئي فلا مماثلة لان المماثلة كون شيئين فردين لحقيقة واحدة **قوله** او من شبح الى وغيره
هذا مبني على القول بحصول الشبح والمثال والصورة قد تطلق عليها ايضا وكليته باعتبار كلية معلومه والا فالقائلون بالشبح لا يرونه
كلياً صادقا على كثيرين **قوله** قوله ويحتمل ان يكون مناه الاحتمال الاول من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاول الا ان
مناطه منع استحالته على اختلاف التشخصات في اتحاد الوجودات فالصورة متشخصة بالتشخص الذهني والوجود القائم متشخص
بتشخص خارجي واستحالة اجتماع المثلين انما هو فيما اذا كان تشخص المثلين باعتبار وجود واحد وافتراق الثاني من
هذين الاحتمالين بان منع الاستحالة في الثاني باعتبار اختلاف نحو الوجود في الوجود الذي حصل حين العلم حاصل له بصورته اي بنحو
لا تترتب عليه الآثار الخارجية والوجود القائم بها حاصل بحصول تترتب عليه الآثار الخارجية **قوله** والاولى ان يقرر المنع
كان كلام الشارح المحقق يوهم ان موجب استحالة اجتماع المثلين الاتصاف الانضمامي فقط اذ ليس قيام الاعراض الا
قيام انضمامي اذ الجوهر والعرض عنده قسمان للموجود الخارجي فغير المحشي الى ان المتخيل ان يقوم المثلان بنحو واحد من
القيام انضماميا كان او انتزاعيا وانما قال الاولى لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه بان يقال الغرض ان قيام المثلين انما
كان القيامان بنحو واحد وانما عبر بقيام الاعراض لان الواقع ههنا ان صورة الوجود عرض فحاصل هذا
تسليم ان اجتماع المثلين ههنا متحقق لكون الوجود القائم والمنتزع كلاهما فردين للوجود متشخصين بتشخصين
ومنع استحالته بناء على عدم فقد الامتياز لا ان ليس هناك فردان انما هو فرد واحد مغاير بالاعتبار كما توهم كيف
واختلاف التشخص الانضمامي والانتزاعي مما لا شبهة فيه **قوله** ولا شك ان النفس متصفة اه فيه شك ظاهر بل عدم الانتزاع مقطوع
فان كلام صاحب هذا المذهب في الوجود الخاص كما اعترف به المحشي وكيف يتوهم عاقل بان الوجود الانتزاعي مما لا يحمل على الصورة
فافهم ويحتمل ان يكون مقصود الشارح المحقق ان استحالة اجتماع المثلين انما هو اذا كان قيامهما مثل قيام الاعراض اي
قياما حقيقيا كقيام الصورة بالوجود والا فهو مجاز كقيام الوجود الذي به يصدق انه موجود فان هذا الوجود عين الموجود
كما هو رأي الشيخ الاشراقي قدس سره فيكون قياما مجازيا فلا استحالة فيه فتامل **قوله** الظاهر ان المراد بالوجود ههنا هذا العبد
محض لما لا يخفى على غير اولي الفضل بل المراد المعنى العام المستقل ومقصوده قدس سره ان ليس المراد ما هو اعم لا منافاته
اي ليس ههنا امر اعم حتى يراد ولكنه تابع **قوله** تعريف آخر اه لم يجعله تعريفا آخر لكان كل منهما باعتبار الفهم الموجود
او لانهما متعاكسان معرف واحد ولا يصح ان يكون تعريفا واحدا لاستغناء كل منهما عن الآخر كذا في الحاشية **قوله** وذلك
لان تعريف المشتق بمشتق آخر اه اعلم انه قدس سره قرر الشارح المحقق قدس سره في حواشي التجريد بان مفهوم الموجود مشتمل
على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود
علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف بالحقيقة للوجود بالثبوت العيني لانه المحتاج الى التعريف وكذا التعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت
بالامكان انتهى تقديم تحصيل الكلام ان مقصوده قدس سره ان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم المشتق
تعريف المبدء بالمبدء حقيقة وانت لا يذهب عليك انه لو كان مقصوده قدس سره ما فهموا لما صح قوله قدس سره
ههنا يعرف منه تعريفات الوجود بالثبوت العيني او ما به يتعلق شيء الى آخر التعريفات فانه لم يجعل تعريف الوجود

مبادي المشتقات المذكورة في التعريفات غير الاول ومقتضى ما فهموا ان يكون جميع التعريفات تعريفات للمبدأ بالمبدأ مع ان
دليله قدس سره الشريف لا يقتضي ان تقع خصوص المبدأ في تعريف المبدأ بل الحق ان مقصوده قدس سره انه اذا عرف المشتق
ينبغي ان يكون التعريف بحيث لو حذف منه تعريف المبدأ بل يكون المقصود بالذات هو تعريف المبدأ لان الجهل في المشتق
لو كان فانما يكون لاجل المبدأ فالمقصود هو المبدأ فلا بد ان يكون التعريف بحيث لو حذف منه تعريف المبدأ ويفهم بسرعة
سواء كان لمبدأ المشتق المذكور او باعتبار مفهوم من التعريف وهذا الحكم عام في كل تعريف تحديدا كان او ترسيما
فسقط ما اورد المحقق الدواني ان هذا لا يصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى تخصيص كلامه قدس سره بالتحديد كما ارتكب
ميرزا جان والاعجب ما قال في جواب ما يرد على المحقق ان الدليل المذكور عام في كل تعريف من ان الرسم لا يقصد منه تفصيل المشتق
بل الغرض منه تمييز مفهومه لان الدليل قد قام على ان الجهل في المشتق لا يكون الا من جهة المبدأ فالغرض الاصلي من التعريف
للمشتق ازالة الجهل بالمبدأ وكذا اندفع ما قيل ان تعريف المشتق بالمشتق المرادف يكون تعريفا للمبدأ بالمبدأ واما الغير
المرادف فلا يمكن ان يكون حدا لان الفرق بين المشتقين لا يكون بالاجمال والتفصيل المعتبر في الحد والمحدود فاذا
كان رسما فلا يجب ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ ولذا احتاج المحشي في التعريفات غير الاول الى الاستدلال
آخر لان التعريف بالمرادف انما هو الاول لا غير وكذا اندفع ما قال العلامة القوشجي ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على
وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق ويكون تعريف المبدأ بالمبدأ بلا مرد والثاني ان يقصد تعريف ما
صدق عليه المشتق ويكون المشتق المعرف عنوانا محضا وتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل والمنفعل من قبيل الثاني لانه
لا يمكن ان يقصد منه تعريف المبدأ بالمبدأ لعدم صدق الانقسام على الوجود فلا يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ
بالمبدأ وذلك لان كل ذلك مما فهم من كلامه ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ وعلى ما قررنا لا يرد
شيء لان مبدأ الانقسام وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح لكونه معرفا لكن لا يدل هذا على ان لا يصح اخذ تعريف
الوجود من المنقسم بوجه كما قال قدس سره ههنا في تعريف الوجود بما به الانقسام مع ان عدم الحمل انما يصلح وجها على
عدم صلوحه لوقوعه معرفا لو ثبت ان المعرف ممن يرى وجوب الحمل في التعريفات ولا يجوز التعريف بالمباين واما اذا
كان يجوز التعريف بالمباين كما هو الظاهر فان التعريف بهذا الوجه منقول عن الفارابي وهو ممن يجوز التعريف بالمباين
فلا يصح وجها على انه لم يصلح لقصد تعريف الوجود بالمبدأ فافهم والمحقق الدواني اورد على هذا العلامة بان تعريف
المشتق حقيقة هو الوجه الاول واما الوجه الثاني فليس تعريفا له بل في الحقيقة تعريف لما صدق عليه من الذوات المعروضة
له واذا سلم ان النحو الاول من تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ فقد تم كلامه قدس سره من غير
كلفة واما ان تعريف الوجود بما ذكر من النحو الاول فلانه لا يخفى ان المطلوب ههنا تعريف مفهوم الموجود لانه هو المبحوث
عنه وانما تميز ما صدق عليه في الخارج في المقام واما ما قال من عدم صدق مبدأ المنقسم وغيره فلو لم يمنع المورد عدم الصدق
ولم يعترف بالصدق فهو خلل آخر والاصل ما ذكره قدس سره اصلا وههنا كلام متين غاية المتانة الان يمنع عدم الصدق
لعله يكون مكابرة لكن الاصل مقصود المحقق رحمه الله تعالى والاولى ان يقول لو لم يجوز التعريف بالمباين وقد وقع ههنا
خبط للصدر المعاصر في تقرير كلام القوشجي وفي تقرير كلام المحقق فاورد وجوها من الاعتراضات التي يفضي البحث وقد ذكره
عن المحقق في حديثه من شاء فليرجع الى الحديثة واذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم ان في كلام المحشي نوع حزازة

نوع جوازه فانه قد اعترف اولا بان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم المشتق تعريف للمبدا بالمبدا ثم لما علم انه لا يصح فيما عدا
التعريف الاول لمباينة مباديها للوجود ولعدم جعل المحقق قدس سره مباديها تعريفات للوجود وقال والتعليق ا
بمثل هذا التغير لعلية المبدا له نعم قد علق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة على الموجود فيكون الوجود علة له فقد خرج
من التعريفات تعريف الوجود بما به الانقسام وبما به يصح ان يخبر عنه وذلك لان الحكم ان سلم كليته لعدم ان لكل تعريف
للمشتق بالمشتق تعريف المبدا بالمبدا ولا يحتاج الى الحكم اصلا وان لم يسلم كليته فلا ينفع في التعريف الاول ايضا لجواز ان لا يكون
من هذا القبيل الا ان يقال انه قد يقصد تعريف المبدا بالمبدا من تعريف المشتق بالمشتق وههنا قد قصد لان من المعلوم
ان المقصود تعريف الوجود بالثبوت فتامل فيه ثم اورد المحقق الدواني على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف
المبدا بالمبدا بانه يمكن قلب الدليل بان المشتق يشتمل على امرين المبدا ومفهوم الصيغة ولكن المبدا معلوم من متن
اللغة فلو كان في المشتق جهالة لكان من جهة الجهل بمفهوم الصيغة فلو احتاج المشتق الى التعريف لكان من جهة مفهوم
الصيغة وبانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدا كلاهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما في سائر الحدود واجاب
عن الاول بان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدا لا كنهه فالكنه محتاج الى التعريف الصناعي وعن الثاني بانه لو كان
كلاهما معلومين لم يحتج الى التعريف بل الى التفصيل الذي عرف من علم التعريف فلو احتاج المشتق الى التعريف الصناعي لم
يحتج الا لجهالة المبدا واورد على الاول بان للمقلد ان يقول لا نعلم من علم التعريف كنه مفهوم الصيغة وليس كنهه بديهيا
ايضا لانه قد اختلف فيه ولم يتبين بعد بانظار غائرة وتحقيق المقام ان الاستقراء الصحيح بل البرهان يقتضيان ان يفتح
الكنه بهذا الوجه الذي اختلف فيه لا يمكن من تعريف المشتق بالمشتق وانما تعرف به قدر ما يعرف من علم الصرف و
لكون وضع المشتق نوعيا لا يحتاج في معرفة مفهوم الصيغة بهذا القدر الى تعريف صناعي ونظر بل مجرد معرفة علم التعريف يكفيه
اما معرفة مفهوم المبدا فلا تعرف من علم متن اللغة لا بالكنه ولا بالرسم فان الوضع فيه شخصي فلا يفيد الحصول الا
لمن علمه من قبل كنها او رسما فيمكن ان يكون نظريا فلا يعلم اصلا فيحتاج الى التعريف الصناعي بالذات والمشتق من جهته
فتم المطلوب وظهر لك ايضا ان اعتراف المحقق بان المعلوم من اللغة انما هو مفهوم المبدا ليس على ما ينبغي فان
معرفة المفهوم ايضا لا يصح الا لمن علمه من قبل لان الذي يعرف من علم متن اللغة هو الوضع الشخصي وهو لا يفيد الا
احضار الحاصل لا تحصيل فهذا الاعتراف لعله تنزل منه والمقصود انه لو عرف من متن اللغة تعرف مفهومه لا كنهه هكذا
ينبغي ان يفهم المقام ولقد ضل فيه افهام المهرة وزل اقدام ~~الكملة الكملة~~ الكملة ولم ياتوا الا بالقيل والقال ولم
يقفوا على حقيقة الحال وانا بعون الله سبحانه قد انتبه لوجه سديد بعضده البرهان والله العاصم عن الخذلان
وعليه التكلان **قوله** فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت اه لا يوجد هذا الشرط في كتب المنطق المشهورة وعلى هذا لا
يصح تعريف الجسم بالاتفاق فانه ليس بين الثبوت ثم انه ما ذا اراد بكون الحد بين الثبوت انه بين الثبوت بعد
تصور المحدود بالكنه فهو مسلم لكنه قليل الجدوى وان اراد انه بين الثبوت مطلقا سواء تصور المحدود بالكنه او بالوجه
المساوي له عما عداه فهذا ليس بظاهر بل اذا كان المحدود متصورا بالرسم يكون الحد محمولا في المسائل البرهانية ويطلب
ثبوته بالبرهان صرح به في منطق التلويحات نعم يجب ان يكون المحدود والمرسوم لازما بينا للحد والرسم حتى يصح الانتقال
عند من يرى حصول المحدود والمرسوم عند التحديد والترسيم **قوله** وحاصله التنبيه على اتحاده لما كان يرد على ان

المحقق انا لا نسلم ان الفاعل الموجود المؤثر بل الفاعل هو المؤثر غاية ما في الباب ان الوجود لازم للمؤثر وكذا المفعول المتأثر
غايته ان التأثير لا يكون الا في الوجود وامكان صحة الاخبار ليس الا امكان وجوده بل امكان ثبوتها لشيء فلم يتوقف
الا على الوجود الظلي وهو غير الموقوف لان الموقوف الوجود الخارجي قرر المحشي الكلام بوجه آخر هو ان الامور المذكورة في
التعليقات متأخرة عن الوجود فانه اذا سئل عن هذه الاشياء لخطر في الجواب الى الوجود فانه اذا سئل عنه وقيل لم
صار هذا منفعلا او فاعلا قيل لان وجوده قبله او بعده منه وكذا اذا سئل وقيل لم صح الاخبار لانه موجود ومتصف به
هذا غاية ما قيل في هذا المقام وبعد فيه تأمل فتأمل **المقصد الثاني** في انه اي الوجود مشترك **قوله** المدعي بحسب
النظر اه يعني ظاهر هذا البحث ان المدعى اشتراك الوجود المصدري في افراده بحسب الحمل المواطاتي او بين الموجودات بحسب
الاشتقاق لان الدلائل المورد لا يفيد اكثر من ذلك ثم الافراد المشترك بينها مفهوم الوجود اما هو الحصص كما هو الظاهر
او الافراد الحقيقية التي يصدق عليها الوجود صدقا عرضيا كما يفيده عبارات البعض وهذا الاخير لا غرو في النظرية ولا يفيده شيء
من الاستدلالات المورودة البتة بل يدعي امثال المحشي البداهة في بطلانه لكن ان الاول بديهي غني عن ان يشتغل المحصلون
باثباته ولهذا قال المحشي وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وما قيل ان الموضوع بحث ان حضورا او لاثم الطلب اعراضه
الذاتية فليس بشيء لان معرفته بالكنه ولعله ليس بشيء وطالب النظر الدقيق لحكم ان هذا البحث ليس طليا بل تفصيح حقيقته وتعيين
له والحاصل ان ههنا امرا مشتركا في الموجودات هو مناط الموجودية وترتب الآثار او امورا متخالفة بحسب الحقيقة وانما
جعل هذا احكم النظر الدقيق لما انه لا يلزم من لطائف البحث ولان الدلائل المذكورة بعد ضم مقدمة ادعى بداهتها البعض المتأخر
يدل على الاشتراك الحقيقي وهي ان الامر الواحد لا ينتزع من امور كثيرة لا اشتراك بينها بوجه من الوجوه بل لابد ان يكون هناك
امر واحد يكون منشأ لانتزاع هذا المفهوم الواحد فيه لا يلزم اتحاد منشأ انتزاع هذا المفهوم البديهي التصور وهو الوجود
الحقيقي لكن للمناقش ان لا يقنع بهذه المقدمة وذلك ان يستدل عليها بما يستدل به على امتناع تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي فتأمل وتفصيل محل النزاع ههنا مثل ما حل في البداهة فان النزاع في وجودية موجودية الاشياء فمن زعم ان هذا
المفهوم حكم بانه مشترك ومن زعم ان ههنا امرا آخر مناط الموجودية حكم بالاشتراك اللفظي سواء كان هذا الامر الآخر مما
يصدق عليه مفهوم الوجود او لا يصدق عليه بل يكون منشأ للانتزاع فحسب وهذا انما يتم لو كان القائل بان الوجود الذي
به الموجودية غير هذا المفهوم المصدري هو القائل بالاشتراك اللفظي ولا نقول بالاشتراك المعنوي وليس الامر كذلك بل القائلون
بالوجود الحقيقي فرقتان فرقة قائلون بالاشتراك اللفظي وفرقة قائلون بالاشتراك المعنوي كما سيظهر عن قريب ان شاء الله
تعالى **قوله** والاشتراك مثل اشتراك المعنى الانتزاعي اه يعني ان اشتراكه على تقدير كونه كليا اشتراك مواطاتي بين افراده
ويكون وجود كل شخص فرد منه لكن يكون هذا الامر المشترك ذاتيا لما تحته من الافراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضيا
لكان منتزعا عن نفسه فيتسلسل الكلام الى مصداقه حتى ينتهي الى امر لا يكون منتزعا عما هو الوجود الحقيقي ولا بد ان يكون تمام ماهية افراده
والا فلو كان جزءا يكون حينئذ يحتاج الى فصل فالمصداق مجموعهما فالمجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خلاف الفرض
قد عرفت بطلانه بما لا مرد له واما ما هو جنس فقط فيحتاج ما هو موجود بنفسه مستقلا الى ما هو موجود به وهو محال اي الوجود
الحقيقي على تقدير كونه مشتركا يكون تمام ماهيتها لا غير **قوله** اشتراك المتعلق اه يعني على تقدير كونه جزئيا يكون موجودا
بالذات ويكون صدق الوجود على الموجودات باعتبار تعلقها تعلقا مخصوصا الى بقية للكل مشتمس فيكون اشتراكه بحسب

بين الموجودات باعتبارات الموجودات متعلق به فاشتراكه كاشتراك المتعلق بين المتعلقات قوله وكان
من قبيل اثبات اللغة بالقياس قيل انما قال من قبيل لانه ليس عينه فان القياس في اللغة عبارة عن اثبات
وضع لمعنى لوجود مناسبة معنى آخر قد وضع اللفظ له لاشتراك المعنيين في هذه المناسبة كما يكون في القياس
التمثيلي وظاهر انه لم يثبت الاشتراك بالقياس التمثيلي بل هذا امثلة في الامتناع فانه قد اثبت بالدليل العقلي
واللغة لا يثبت به كما لا يثبت بالقياس قال الشارح المحقق وذهب اليه جمع من الاشاعرة فيه اشارة الى ان الجمهور
من الاشاعرة ذهبوا الى تخالف الوجودات واشتراك لفظ الوجود فيها قال ابن التيمية نسبة الاشتراك
اللفظي الى الشيخ غلط انما اخذ اصحابه من قوله بعينيه وهو لا يستلزمه وبيانه بكلام مبسوط في تصانيفه رحمه الله تعالى
وتعين ما فيه قوله الا انه مشكك عند الحكماء المشهور من الفلاسفة على ما نقله الشيخ الطوسي والحاكم وان المحقق قدس سره
ان للوجود افرادا حقيقية يصدق عليها الوجود صدقا عرضيا بالتشكيك وانكره المتأخرون وزعموا ان عدم صدق المعاني
المصدرية على الموجودات العينية بديهي وهذا ليس ببعيد فالمراد بالاشتراك في الاشتراك للمعنى المصدري وح لا يكون منافيا لما
ذهب اليه الاشاعرة فانهم انما قالوا بتخالف الوجودات الحقيقية لا تخالف المصدرية وكيف يجوز عاقل ان معنى الكون
ليس معنى واحدا مشتركا في حصصه فتدبر قوله تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية اه المراد بالخصوصية العينية
المخصوصة تعبير عن الشيء بوصفه كذا في الحاشية قد قصد بهذا التفصيل دفع ايراد يورد ان الجزم بالشيء مع التردد في الخصوصية لا
يلزم منه عدم العينية والاختصاص في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عينا او مختصا لكن العينية او الاختصاص لم يكونا معلومين فالتردد
فيهما لا ينافي الجزم لما هو عين في نفس الامر او مختص به وحاصل التفصيل واضح لكن قد اورد على ما قال في الشق الثاني اولا بالنقض
بالجسم فانه يجزم بكون الكرة مثلا جسما مع التردد في كونها اجزاء لا تتجزى او اتصالا مقداريا او مركبا من الهيولى والصورة
او اجساما صغارا اصلية فيلزم اشتراك الجسم بين هذه الخصوصيات معنى وثانيا بالحل بانه على تقدير العينية والاختصاص لم لا
يسري الجزم بالوجود الى ما تردد فيه فيبطل تردده ويصير مجزوما به كما في المثال المفروض فانه عند قيام البرهان على الخصوصية
يصير مجزوما بها ولا يسري التردد في الخصوصية الى التردد في الحقيقة وتحقيق كلامه انه لا شك في ان الشيء المجزوم لا يمكن جزمه
الا بان لا يبقى فيه احتمال النقيض اصلا فاذا جزم بشيء وتردد فيما شك عينه او اختصاصه له فقد ثبت حال الجزم احتمال
العينية والاختصاص بشيء يجوز عند العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انتفاء المجزوم به وهذا ينافي الجزم فاندفع النقض الذي
ذكر ولعل هذا الحال حسب ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في
الوجود حين ظهور العينية او الاختصاص فاعترض بانه في ذلك الحين يكون الخصوصية مجزوما ويسري تعين الوجود الى
الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترددا فيه بسريان تردد الخصوصية الى الوجود وليس الامر كذلك بل مراده ان احتمال
العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال فلا بد ان لا يكون عينا ولا مختصا بل مشتركا واما ما اورده
نقضا فجوابه ان الجسم بالوجه الذي تصور وجزم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات المذكورة معنى مشترك
بين الخصوصيات بحيث لو تحقق اي خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالمعنى المتصور كما في الوجود الا
انه لما قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية ولما كان خصوصيات
الوجود موجودة لزم الاشتراك بين الخصوصيات الواقعية وح قد تم الكلام بلا كلفة ولا ايراد عليه الا ما سنذكر

الثاني انتهى ثم يرد على قوله وعلى ان لا يثبت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض انه ان اريد بمعلومية عدم الاختصاص
والعينية الجزم به جزما مطابقا للواقع فالترديد غير حاصر بل يحتمل ان يكون عدم الاختصاص او العينية معلومة جزما غير مطابق
ولا يلزم عليه خلف وان اريد به الجزم مطلقا فلا نسلم انه يثبت اصل المدعى فان المدعى اشتراك الوجود في نفس الامر
لا اشتراكه في علم العقل وان كان جهلا ولا يلزم خلاف الفرض ولا يصح الفه بما في الحاشية لانه يلزم الجزم بوحدة المفهوم مع
تعدده لان المفروض تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به وقد يدفع بان المراد انا لكنا نعلم بوحدانها
ان مثل هذا الجزم لا يكون جهلا مركبا لانه يجزم به كل عاقل براجع وجدانه فتامل فيه فانه موضع تامل وفي قوله وعلى الرابع
يثبت امتناع الجزم مع التردد يستلزم ان يكون المجزوم به معنى واحدا وذلك ينافي كلا التقديرين اعني الاختصاص والعينية لان الجزم مع التردد
كذا في الحاشية سوال وجواب مثل ما مر ثم ان طريقة الاجمال بعد التفصيل ابدانا بان الدليل تم من دون حاجة الى هذا
التفصيل فقال ذلك ان تقول ان ما ذكر من اللزوم له يعني ح بيان لزوم امتناع الجزم مع التردد في الخصوص لتعدد المعاني
واورد عليه انه يتوجه المنع المذكور على قوله لامكن حصول الجزم اه بانه انما يسلم لو كان الاختصاص والعينية معلومين واما اذا لم
يكونا معلومين فلا فاذن يحتاج في دفعه الى ذلك التفصيل ولا ينفع هذا الاحتمال وانت لا يذهب عليك ان الجزم بشيء مع
التردد في اشياء آخر ينادي على هذا بان الامر المتصور حين الجزم مما يصح اجتماعه مع كل شيء من الاشياء المردد فيها
في الشيء المجزوم به مما يصح اشتراكه بين تلك الاشياء ثم تلك الاشياء ان كانت متحققة في نفس الامر وجزم العقل
بصدق الشيء المجزوم به عليها اشتراكها فيه فعدم الاشتراك يوجب امتناع الجزم فقد تم الكلام من غير كلفة وبلا حاجة في وجب
التفصيل ما فهم ثم ذكر تقريرا آخر بما واشار بعد اتقان ما قررناه ثم لقي بعد نظر عويص هو ان الجزم مع التردد في الخصوصيات
يجوز ان يكون جهلا مركبا مبنيا على عدم علمه بالاختصاص والعينية فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات ولا اقل
وجود التهايل غاية ما لزم الاشتراك عند العقل الجازم ويجوز ان يكون جهلا مركبا كما يقع في اكثر القضايا النظرية ولو اجيب بان
كل مفهوم يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء واتصفت تلك الاشياء به وجب اشتراك ذلك المفهوم بينها في
نفس الامر والوجود كذلك فان بقاء الجزم مع التردد في الخصوصيات يقتضي بان مفهوم الوجود صالح للاشتراك بين الخصوصيات
والخصوصيات متصفة بالوجود في نفس الامر فيجب اشتراكه بينها في نفس الامر قلت اتصاف الخصوصيات بالوجود والمتصور المجزوم به
الصالح لايقاع الشركة عند العقل مم لم لا يجوز ان يكون كل خصوصية متصفة بوجود مغاير للوجود المتصف به خصوصية
اخرى الا ان العقل لا فرق بين الوجودات فيحكم باتصافها بوجود واحد حكما غير مطابق لما في نفس الامر كيف
ولو ثبت هذه المقدمة كفت مئونة اقامة الدليل فان هذه المقدمة مساوقة لثبوت الاشتراك فافهم ولا يمكن الجواب
بان الغلط انما يقع لمشاركة الوهم وههنا يحصل الجزم من دون مشاركته فان العقل الصرف يجزم بالوجود مع التردد
في الخصوصيات لان التفرقة بهذا الوجه عسير جدا فانه من اين علم ان هذا الحكم من حكم العقل الصرف لا شوب وهم وان
سلم ثبت بان الوهم انما سلطانه على المحسوسات لا على المعقولات قلت الوهم سلطانه على جميع القوى عقلية كانت او حسية
لكن في المحسوسات يكون احكامها صادقة وفي المعقولات الوهم العقل لطاوعه ليحكم بحكم كاذب والقيل انا نعلم
ضرورة ان هذا الجزم صادق مطابق للواقع قيل ليس بديهة احد من بديهته اصل المدعى فالاستدلال على ذلك البديهي
بهذا الوجه بمقدمة يلائمها اخفى منه ليس من دأب المحصلين فاضلت اصل المدعى ليس بديهيا الا في الوجود المصدري

المصدر ولعل المدعي اشتراك الحملي وهو غير لبق في النظرية قلت قد اومانا سابقا ان بيان الاشتراك لا يفيد الاشتراك
الوجودي المصدري لان الجزم مع التردد في الخصوصيات ليس الا المصدري لا غير فافهم ثم اورد النقض على الدليل
بانه قد نجزم بوجود شيء مع التردد في انه الوجود او غيره ويلزم ان يكون مشتركا بين نفسه وغيره وما قيل ليس نتيجة الدليل
الا ان الوجود معنى واحد في كل ما صدق عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وبهذا القدر غير متخلف غاية ما في الباب ان يكون ههنا
نفسه فساقط لان تغاير المشترك والمشترك فيه ضروري والجواب ان الناقض ان اراد بالموجود الوجود المطلق فالمدعى
غير متخلف لان للوجود وجودا عارضا كما لسائر الموجودات وان اراد الوجود الخارجي فنقول الذي يلزم من الجزم مع
التردد في الخصوصيات لو كان موجود الكان موجودا بالوجود الذهني هو معنى واحد وذا غير متخلف في مادة النقض
لكن ليس للوجود وجود خارجي فلم يلزم الاشتراك في الواقع ما يقتضي العرف بخلاف الخصوصيات الاخر فان
لها وجودا في الواقع فيتصف بهذا المعنى الواحد في الواقع فاتضح الفرق هذا خلاصة ما افاده المحقق الدواني قوله لا يقال
يلزم من هذا الدليل اه وذلك ان نقول لم لا يكن ان يستدل بجريان الجزم مع التردد في الخصوصية بل بان نجزم بصدق الوجود على الخصوصيات
باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعقل من الوجود شيء يجامع مع كل خصوصية وتلك الخصوصيات موجودة
معا فالوجود يصدق عليها فقد لزم الاشتراك اجتماعا فلا كلام عليه الا ما سبق قوله لانا نقول الوجود اذا كان
اه فيه انه ان اراد بالفرد المنتشر ما يكون صادقا في نفس الامر على كثيرين بدلا فقط مخصوصا لكن يغلط العقل ويجوز اجتماعه
مع كل خصوصية فلا يلزم ان يكون حقيقة كلية مشتركة في الواقع وان اراد ما يكون عند العقل يجوز الشركة والصدق
بدلا ولو بطريق الغلط فلا نسلم ان الفرد المنتشر بهذا المعنى لا بد له من حقيقة كلية فتامل قوله يلزم بمقتضى هذا الدليل الى آخره
عنه المحقق الدواني بان التردد المستدل به مبني على ان العلم امر كلي قابل للاشتراك فوجوده لا يكون امرا شخصيا فان
وجود الامر الكلي لا يكون شخصيا حقيقيا بخلاف صورة النقض فان التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد في الصورة الاولى
انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقض في ان هذا الفرد في اي كلي يندرج فالامر فيه عكس ما في الاول
وان قررنا ما مر ودد في ان هذا الشبح زيد او بكر او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان التردد هناك ليس مبنيا على تجويز الاشتراك
الاشتراك اللفظ والكلية بجواز الاشتراك لا بمجرد التردد وليس ههنا تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد التردد كما في كل متشابهات
متشابهة بعينها فانها مع كونها مدركة بالوجه الجزئي قد تشتبه فيقع التردد في ان هذه البيضة المشاهدة الآن هل هي تلك
البيضة المشاهدة قبل ذلك بيوم او البيضة التي هذه قبل ذلك بيوم او غيرهما فان ذلك مبني على الاشتباه لا على
تجويز الاشتراك انتهى وهذا الكلام وان كان متينا الا ان للمناقش ان يقلبه الى اصل الدليل ويقول يجوز ان يكون الوجود
المجزوم به امرا مختصا بالخصوصية او نفسها لكن الاشتباه غلط بحكم العقل باشتراكه وصدقه على الخصوصيات
كما في صورة البيضة والشبح المرئي من بعيد بلا تفاوت الا ان يتعسف في المستدل به بحكم الفطرة وقدر قوله وذلك
لان الصورة الحسية الى آخره اشارة الى وجه الاندفاع بان مقتضى الاستدلال بقاء الجزم مع التردد في الخصوصيات
اشتراك الامر المجزوم اعم من البدلي لكن الاشتراك البدلي يوجد ايضا هناك حقيقة مشتركة جمعا وهذا غير متخلف في
صورة النقض فان الشبح الجزئي الحاصل في الذهن فرد منتشر يصدق على الانسان والفرس بدلا وحقيقتها الكلية
اجتماعا هذا تقرير كلامه وفيه نظر فان حاصل النقض ان الشبح المرئي بعيد جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك اصلا لا معا ولا

لا لا اجتماعا على انه من حصل الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لزم ان يكون الوجود امرا

بدلا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل اشتباه وغلط كما صرح الشيخ وغيره وعلى هذا الطلق لفظ الفرد المنتشر واما وقوف
يقول ذلك الكلام جار فيه مع تخلف المدعى فانا نجزم بالشيخ المرسي مع التردد في انه انسان وفرسيته وزيديته وبكريته فعلم انه
الاشتراك والوجه لا يحيث الواقع مع الجزم لا نقول به فان اعتذر بان التردد فيها لغلط العقل لا لصلوح الشيخ للصدق
بحسب الواقع نقول بمثله في الاستدلال فما هو جوابكم فهو جوابنا فلا يتوجه جواب المحشي اصلا ولعله لهذا قال هذا غاية ما
يمكن ان يقال والله اعلم قوله وفيه نظر لان وجود الكلي اه حاصله ان وجود الكلي بعينه وجود الافراد الا بعد الانتزاع والتجرد
عن الخصوصيات فنقول ان اريد بوجود الجوهر وبوجودات الانواع الوجود الذي لها قبل الانتزاع فلا يصح تقسيمه لانه لا بد للمقسم من
المغايرة بوجه مع الاقسام وان اريد الوجود الذي لها بعد الانتزاع ليس الا صورته الموجودة بوجود مغاير لوجود و بعد الانتزاع
الافراد فالحصة القائمة بها غير الحصص القائمة بالافراد فلا يصح تقسيم هذه الحصة من الوجود الى حصص الوجود القائمة
بالافراد المعبر عنها بوجودات الافراد قوله وجوابه ان المراد بوجود الجوهر اه حاصله اختيار الشق الثاني والقول
بان المنتزع المعلوم هو مفهوم لوجود الجوهر لا صورته القائمة بالذهن ولا شك في صدق هذا المفهوم على وجودات
الانواع والاشخاص اي مفاهيمها المنتزعة قوله وايضا ليس المقصود اه لما كان مبنى السوال على ما قرر ان المقسم وجود
الجوهر الى وجودات الانواع والاشخاص ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص اجاب بانه ليس
المقصود تقسيم الوجود بتقسيمات مترتبة متنازلة حتى يجب تقسيم الاجناس الى وجودات الانواع وتقسيم الانواع الى
وجودات الاشخاص حتى يتوجه السوال هذا والجواب هو الاول ومحصله الحاصل ان تقرير الاول ويقرر هكذا
لانه ان اريد تقسيم الوجود قبل الانتزاع فهو قبله غير متميز عن الحصص التي هي الاقسام وبعد الانتزاع موجودة بوجود
مغاير للاقسام التي هي صور الحصص وح لا ينفع الجواب الثاني والاول حاسم لمادة الشبهة قال المص والتحقيق انه
ان اريد بمجرد الاشتراك انه يحتمل لوجهين الاول ان ههنا مطلبين الاول الاشتراك هذا المفهوم البديهي التصور
والثاني اشتراك الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء وهو الذي يعبر عنه المص بان في مواضع عديدة
بافراد الوجود زعما منهما ان الوجود المصدري صادق عليه فافراده افراده واذا تقرر هذا فنقول ان كان المدعى نفس
الاشتراك هذا المفهوم البديهي التصور فالدليل تام ولا نقض بالماهية والتشخص فان مفهومهما ايضا مشترك فلا تخلف
للمدعى وان تناوله الدليل وان كان المدعى مع ذلك تماثل افراده التي هي الوجودات الحقيقية وح يكون
حقيقة الوجود الحقيقي افرادا واحدا انشر كما هي افراده فلا يتم الدليل ويتوجه النقض بالتشخص والماهية والثاني ان يكون
المراد بالافراد المتماثلة الحصص وبالافراد المتخالفة الوجودات الحقيقية والمقصود ان المدعى ان كان مجرد
الاشتراك هذا المفهوم فقد تم الدليلان ولا نقض وان كان ذلك مع انحصار افراده في المتماثلة التي هي الحصص
حتى لا يكون له افراد حقيقية اصلا فلا يتم الدليلان والنقض بالماهية والتشخص وارد البتة فافهم قوله وانت
تعلم انا نجزم بالحصر اه انت لا تذهب عليك ان مقصود الشارح المحقق قدس سره انه على تقدير تعدد الاعدام يكون
كل عدم رفعا لما يقابله من الوجودات ومن الاوليات ان الحصر بين الشيء ورفعه عقلي لا يجوز العقل الواسطة
بينهما الا بان يجعل هذه المقدمة واسطة بل نفس تصور الشيء ورفعه ولا يدرى ما اراد المحشي بقوله انا نجزم بالحصر من غير
ان تصور العدم بهذا المعنى ان اراد انه نجزم بالحصر وان تصور العدم لا بما هو رفع بل بوجه آخر فنقول كيف نجزم بالحصر الحسي

ليس الا اذ تصور الشيء ورفعه بما هو رفع وان اراد انه يجزم بالحصر وان لم يتصور بهذا المعنى تفصيلا بل يكفي تصوره الاجمالي
فلو سلم هذه المقدمة تم كلام الشارح لكنه فانه بهذا التصور الاجمالي لا يخرج عن كونه رفعا للوجود الخاص فان الاجمال انما
يكون للتفصيل المعتبر في حقيقته فالموجودية بالوجود الخاص الآخر لا ينافي الاتصاف بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا له وكذا
المعدومية بعدم آخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود الخاص الذي ليس هو رفعه
وان كان يطمح نظره ان العدم اذا تصور اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص ام لا فيجوز العقل خلو الشيء عن الوجود
الخاص وهذا العدم الخاص فجوابه انه على تقدير اشتراك الوجود والعدم يبطل الحصر اليقيني فانه لم يعلم عند تصوره اجمالا
انه مضاف الى الوجود فان قيل انه معلوم انه لا يضاف الا الى الوجود قلت فقد جزم بالحصر بهذه المقدمة فلم
يبق عقليا على ان الجزم بالحصر لم يكن بواسطة العلم بان هذا رفعه بل الرفع والمرفوع لكنهما ان يجزم بتصورهما
انهما لا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي قوله مع ان السلب الكلي متعدد امع قطع النظر عن الاضافة فيعود
الاشكال اي اشكال عدم بقاء الحصر العقلي كما كان عند وحدة العدم فيكون وحدة العدم مستندا لكن هذا ليس
بعود ببطلان الحصر بعوزه كما ان يكون الشيء فيه بتطرق كالصر فانه يجوز عند عدم تعدد معانيه العدم
ان لا يكون خاليا عن الاضافة الا الى وجود خاص رافع له واذا لم يكن عدم خاص الا رافعا لوجود خاص
يكون منافيا له دون غيره من الاعدام فلا يبطل الحصر وهذا كما يقول المتأخرون ان النسبة السلبية البسيطة
مع ان كل نسبة منها مقابل لنسبة ايجابية خاصة مناقضة لها على انه لا يجوز اجتماعهما في صادقين فلا افرد
بالحصر عندي قوله لانا نقول مع الجزم بالحصر نظرا الى فيه ان مقصود المعترض ان العدم مقابل للوجود الخاص فالحصر
بين الشيء ونقيضه ضروري اولى لا ان التناقض واسطة في اثبات الحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا الحصر
الا الوجود الخاص والعدم الخاص والحصر بينهما ثابت بلا ورود فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك
والله لو تم ما ذكره لم يبق الحصر بين الايجاب والسلب المتناقضين عقليا قوله لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الوجودات
اه انت لا يذهب عليك انه لم يدر ماذا اراد ان اراد ان ليس المعقول من عدم الخاص الا ما ينافي جميع الوجودات
فهذا اغرب ظاهرا بل لا يصح فان العدم الخاص نقيض الوجود الخاص فكيف ينافي جميع الوجودات على انه ان سلم
له الاشتراك فلا يبقى الحصر ايضا لان حصر العدم عدم خاص ينافي جميع الوجودات فلا يبطل الحصر بينه وبين
وجود خاص وان اراد ان العدم المطلق لا يعقل الا ما ينافي جميع الوجودات فمسلم لكن لا بد من حديث
وحدة العدم قال المحقق الدواني قد اخذ ههنا مقدمة اخرى هي ان المعقول من العدم ما ينافي جميع الموجودات
بدل وحدة العدم ولا يكون هذا اختصارا للدليل بل تركا لمقدمة واقامة مقدمة اخرى بدله ولا وجه للاختصار في
الدليل الذي اختاره المحقق وما قيل انه ليس ههنا اخذ مقدمة اخرى فان حاصل الدليل انه لو لم يكن الدليل
مشتركا لبطل الحصر بينه وبين العدم الذي ينافيه لانه يبقى احتمال الوجود بوجود اخر ولا يكون الوجود الخاص
الذي هو طرف الحصر ولا العدم الخاص لانه لا يجامع الوجود فيندفع مثل هذا من يغني فانه يمنع ان العدم الخاص لا يجامع الوجود
مطلقا بل انما لا يجامع وجودا هو نقيضه فلا بد من اخذ احدى المقدمتين اما وحدة العدم واما عدم معقولية العدم الا ما
ينافي جميع الوجودات ان ظهر باثباتها من دون اخذ وحدة العدم فافهم قوله فما ذكره من نفي العدم اه حاصله

ان العدم لا يتمايز ولا يتناقض الا ما هو سلب له فالعدم الخاص لا ينافي الا الوجود الخاص الذي هو مسلوب به فدعوى ان ليس المعقول من العدم
الا ما ينافي جميع الوجودات لا يصح بحال الا اذا اخذ العدم مفهوما غير مضاف الى شيء ويدعى ان هذا المعنى مضاف بنفس ذاته
للوجودات باسرها ان ظهر اثباته لانه لو كان مضافا فانما ينافي لما اضيف اليه ولعسر الدليل فانه قد اخذ العدم بمعنى لا
يفهمه الجمهور وكان الماخوذ في دليلهم ظرفا للحصر ما كانوا يفهمونه من لفظ العدم وهو العدم المضاف المنافي لما اضيف اليه فلو لم
يكن معنى العدم واحدا يكون الترديد حاصرا البتة فلا بد من اخذ وحدة العدم وان لم يكن اخذها ضروريا في هذا الدليل
المخترع ثم اتمام هذه المقدمة المخترعة مشكل كما هو الظاهر عند المتوقد **قوله** ثم يمكن تقرير الدليل اه هذا التقرير انما يدل على
اشتراك الوجود والعدم معا وحاصله ان الوجود متقابل للعدم فلو كان احد المتقابلين متعددا لم يتحقق الحصر عقلا فلا بد
من وحدة كل من المتقابلين وهذا انما يتم اذا اجرى في الوجود بالحصر وحدة العدم وفي العدم بعد اخذ وحدة الوجود لما
عرفت انه على تقدير تعددهما لا يحصر بالحصر **قوله** وبان الوجود مناقض للعدم اه وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم
والا فههنا متناقضات ثم ان هذا الدليل كما انه الاخوف منع وحدة فقد يكون للشيء الا واحد لاستلزام وحدة اللازم
وحدة الملزوم والحل انه ان اريد ان النقيض واحد شخصي فهو ممنوع بل يجوز ان يكون للعدم مع وجود مناقضة ومع اخر
مناقضة اخرى وان اريد انه مفهوم واحد نوعي فهو لا يوجب ان يكون المناقض واحدا لجواز ان يكون المناقض له
افرادا مختلفة يتحقق حصته من التناقض بين الشيء ومناقض وحصته اخرى بين الشيء ومناقض اخر **قوله** لما تقرر ان وحدة
احد المتناقضين اه وهذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم وقد استدل على وجوب كون التناقض بين مفهوم
بانه لو كان احد المتناقضين واحدا والاخر متعددا لبطل الحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ان يرتفع الشيء وواحد
من نقيضه مع بقاء النقيض الاخر وكذا لجواز ان يرتفع هذا النقيض الاخر مع بقاء الاول وهذا انما يبطل كون نقيض شيء
واحد متعددا متباينا في الصدق كل منهما للاخر ولو فيما تاخر منها واما اذا كان لشيء نقيضان متساويان فلا لانه لا يمكن
بقاء نقيض اخر مع ارتفاع اخر فاما ان يتحقق الشيء او نقيضاه كلاهما وح لا يتوجه الايراد المشهور بان الموجبة لها نقيض
للسالبة نقيضان وانما يتوجه هذا الايراد على من منع تعدد النقائض مطلقا واجاب صدر المعاصر للمحقق الدواني فمنع
كون الموجبة نقيضا للسالبة لان نقيض كل شيء رفعه ونقيضها ليس الا سلب السلب وانما حكم على الموجبة بكونها نقيضا لها
لانها لازمة للنقيض الذي هو سلب السلب وهذا الجواب ليس بشيء لان التناقض عرفهم كون القضيتين بحيث يلزم من
صدق كل كذب الاخر ومن كذب كل صدق الاخر وهذا المعنى متحقق بين الرفع والمرفوع فاذا كان الرفع نقيضا كان
المرفوع ايضا نقيضا فانكار كون الموجبة نقيضا للسالبة بهذا المعنى مكابرة فاضحة وان كان الانكار مبنيا على تجديد اصطلاح
في التناقض فلا كلام معه ولعله انما اوقعه فيما اوقعه بعض عبارات شارح المطالع ان نقيض كل شيء رفعه لكن لا تعويل
عليها لما نبه عليه المحقق وقال الصحيح ان رفع كل شيء نقيضه ومن ههنا ظهر لك ان التناقض من النسب
المتكررة بمعنى النسبة المتشابهة التي نسبة من نوعها بحيث يكون اسم متناولهما ظاهر حقيقة من رد على ذلك
الصدر بان التناقض من النسب المتكررة وتسلط دفعه من دفعه بان كون التناقض من النسب المتكررة
بالمعنى المذكور مم وكونهما منها بمعنى النسبة المتشابهة الى نسبة لا ينفع لكون النقيض متشابه بعينه الى المرفوع
اجاب المحقق الدواني بان سلب السلب ليس نقيضا للسالبة لا سلب السلب فوق سالبة السالبة المحمول ولا تكون

[illegible]

نقيضا

نقيضا للسالبة وان اريد بالسالبة السالبة المحمول فليس الموجبة نقيضا لها وهذا موقوف على عدم تعقل السلب الوارد على السالبة
البسيطة وادعى ذلك المحقق بديهته وهو احد ربها فان السلب قطع ورفع ومن البين الضروري ان القطع والرفع
لا شيء محض فاى شيء يسلب ويقطع مع ان الضروري ان المعنى الرابط الغير المستقل ما لم يلاحظ غير مستقل لا يصح ان يتعلق
به السلب فلا يتعلق السلب بالنسبة السلبية واما النسبة الايجابية فلا يتعلق بها السلب اذ لا علية لما فرغنا من ان
النسبة السلبية بسيطة متباعدة للنسبة الايجابية غاية التباعد بحيث لا يصح اجتماعهما ولا ارتفاعهما وهذا مما يحكم به
الوجدان الصحيح ثم ذلك المحقق بين عدم صحة تعلق السلب بالسلب البسيط بيانات مطلقة واوسع القول فيه ومن اشتهى
فليطالع حواشيه على شرح التجريد واعلم ان شارح التجريد بعد ما اثبت استدراك وحدة العدم في الدليل ان لم
بالتقرير المشهور المذكور في المتن قرر الدليل بهذا الوجه وحكم بالحاجة الى اخذ وحدة العدم لانه لو كانت الاعدام
متكثرة كالوجودات يكون لكل واحد من العدمات نقيضا لكل واحد من الوجودات فلا يلزم تعدد النقائض
لشيء واحد وانت لا يذهب عليك انه تقرر عنده ان ليس المعقول من العدم الا ما ينافي
جميع الموجودات وح لا يصح كون عدم خاص نقيضا لوجود خاص بل له نسبة الى جميع الوجودات بالمنافاة على
السوية فيلزم ان يكون كل عدم نقيضا لكل وجود ويلزم التخلف الخسيس فافهم **قال** المص والجواب انا لا نسلم ان العدم
مفهوم واحد اه يعني انا لا نسلم ان العدم الذي هو نقيض الوجود مفهوم واحد وان كان مفهوم السلب مفهوما واحدا
بل العدم الذي هو نقيض الوجود كنقيضه متعددة متكثرة بالاضافة الى مفهومات الوجودات ويكون عدد العدمات حسب
عدد الوجودات وح يكون الترديد بان كل وجود وجود وعدم عدم حاصرا لان كل عدم عدم ح رفع لكل وجود وجود
ونقيض له وهذا هو النظر الذي سماه المحقق الدواني النظر الدقيق وح لا يرد عليه ما اورد من ان قوله قدس سره بل هو متعدد
متمايز بحسب الاضافة يشير الى ان العدم معنى واحد لا تميز فيه الا بحسب الاضافة وهذا مناف لمنع المص فلا يصلح للسندية ثم قيل ان
السلب معنى لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود فلا بد ان يكون للوجود معنى واحدا والجواب انه لم لا يكفي وقد ذهب
القائلون بالحال الى ان للماهية تسلبا ينفى بها دائرها ولو سلم فلا يفيد المطلوب لجواز ان يكون السلب
بحيث لا يعقل الا مضافا الى الوجود ولا يلزم منه وحدة العدم الذي هو نقيض الوجود لان الوجودات يجوز
ان يكون لكل منها نصيب من السلب ويكون نقيضا له بعد ما اضيف باسمه الى ما اضيف اليه فلا خلف فتدبر
قوله اى تصدق الواجب والممكن اقول قد تقرر لديك بان قسمة الموجود الى الواجب والممكن انفصال حقيقي عقلي
بحيث لا يصح عند العقل موجود خارج عن القسمين ولا موجود داخل فيهما ولو كان للوجود معان
متعددة لا يبقى القسمة انفصالا حقيقيا عقليا بل يجوز كون شيء واحد داخلا في القسمين وح
اندفع ما اجاب به المص فان عدم تعدد الوجود مقدمة اجنبية يتوقف القسمة عليها لخروجها
عن كونها عقلية وانت لا يذهب عليك ان كون القسمة عقلية بحيث لا يجوز احتمال اجتماع
الاقسام وارتفاعها ولو احتمالا باطلا غير ظاهر كيف وجواز احتمال ضروري الطرفين باق ولو كان مضمحلا
عند العقل فلا بد ان يراد من كونها عقلية كونها بديهية عند العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل عند العقل
ضرورة فافهم **قوله** **المقصد الثالث** في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها اقول [illegible]

[illegible] علی الاتمام

قد عرفت ان للوجود معنيين احدهما المصدري والآخر ما به موجودية الاشياء وبعبارة اخرى ما هو مصداق الموجودية والكل عبارات والمقصود واحد وقد اختلفوا في الوجود اختلافا عظيما تحير فيه قلوب الاذكياء وتوله اذهان المهرة من العلماء ولم ينبه على حقيقة الامر الا من له قلب سليم وتجنب عن الهوى بفضله القويم ولم يات اصحاب الانظار الا بما لبوس قلوب الراسخين ولم يظفروا اولوا الافكار الا بما يهوش اسرار الكاملين قد خلط المتاخرون وخبط المتطرفون ورجز فيه القدماء ولم يبنوا ايار بل الخفار حتى زعم البعض انه لم يسن الى الآن سبيل النزاع الواقع بين الاعلام ولم ينكشف على احد في زمن من الازمان طريق الخلاف المتوارث بين الكرام فمنهم من زعم ان لا خلاف في الحقيقة انما الاختلاف في اللفظ والصيغة ولم يتنبه كل احد من الباذلين بجهدهم في استعلام ان ذلك باقدام انظارهم سموات الدقايق بالذي عنوا الذي الافهام والذي قصد الافادة به هولاء الكرام ومنهم من توهم ان لا نزاع الا في هذا المعنى الضروري الذي يفهمه كل احد من الانام وظن ان كابر العقل الذاهب الى العينية ممن حاز وانبوا قب الافهام وتفوه في حقه ما لا يرخص المتادبون بالاداب المرضية من اهل الاتقان بل لا يجوزه احد ممن له ملكة من الملكات الشرعية من عامة اصحاب الايمان ومنهم من اعترف بالقصور عن العثور على المقصود والمبان لكن بالاعتراض عليهم اطال اللسان وقال الوجود المصدري غير صالح للنزاع والحق لم ينكشف بعد توجه اليه البحث زعما منه ان الموضوع يجب ان يعين او لا ثم يطلب اعراضه الذاتية واني قد اهتديت في هذا المطلب الرفيع السماك الى سبيل قويمة وطرق مصونة بهداية من كان في عصره استاد العلماء الاعلام وحاز قصبات السبق في تحقيق المسائل المتهمة في علم الكلام بل انفق عليه انوار هدايته ارباب المناق واشرق في قلبه اسرار القرآن ابي من النسب والعلم نظام الملة والدين اسكنه الله مقام خلده واذاقنا ما اذاقه برحمته فاصدر اولا تحرير النزاع الواقع بين العقلاء ثم اتى بما هو الحق من بين مذاهب الفضلاء على ما يعطيه الفطر القويم الذي به ارتضى اولوا الالباب ويهتدي به من اعطى من شراب الحدس من العباب واما سبيل الصواب الذي يميز القشر عن اللباب فلا يهتدي اليه الا بالكشف الذي حازته الصوفية الكرام من الاكياء العظام فنقول المقصود في هذا المبحث تعيين مصداق الموجودية الذي يترتب عليه رحى الواقعية لا طلب العوارض الكلية الاولية ليعين الموضوع من قبل فبحث فيه القوم اخرا واتخذ كل مذهبا ومشربا فاعلم ان الاحتمالات خمسة انتزاعية الوجود الذي به الموجودية عن الحقائق وانضمامها اليها ومباينته لها وعينيته لها وجزئيته لها **الاحتمال الاول** ان الوجود الذي يدور عليه رحى الموجودية وترتب الآثار معنى منتزع من الحقائق وهو منسوب الى الشيخ المقتول والظاهر انه على هذا الاحتمال الوجود الذي به الموجودية هو المعنى المصدري لا غير واني اظن ان هذا الانتساب بعيد عن مثل هذا المميز القشر عن اللباب كيف وقد بالغ هذا الحبر في ان تشخص المهيات بنفس ذواتها لا بامر آخر زائد عليها فانه لما انهما مابه الاشتراك مابه الامتياز وقد نص ايضا بان ما وقع من الوجود والتشخص وقد نص في بعض المهيات بالغنية فقال حقيقة العقول المفارقة والنفوس المجردة انما هي الوجود وقد نص على ان المهيات مجعولة بالجعل البسيط والوجود المنتزع تابع من توابع تقررها فالمهية متقرر ويصدر اثره قبل انتزاع هذا الوجود المنتزع فكيف يكون هذا الامر المنتزع مناط الواقعية عنده ولعل منشاء نسبة هذا القول اليه فهم المقصود من عباراته في حكمة الاشراق وهي هكذا الوجود يقع بمعنى واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا مفهوم المهية والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق فيدعى ان هذه المفهومات عقلية صرفة ثم اورد البراهين عليه ثم قال بهذه العبارة ثم ان اتباع المشائين

الخ من بنوا الكل امرهم في الالهيات على الوجود والوجود يطلق على النسب التي للاشياء كما يقال الشيء موجود في البيت وفي السوق
وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان ولفظ الوجود مع لفظة في الكل بمعنى واحد ويطلق بازاء الروابط
كما يقال زيد يوجد كاتبا وقد يطلق على الذات والحقيقة كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه وجد
اعتبارات عقلية يضاف الى الماهيات الخارجية هذا ما يفهمه الناس من لفظ الوجود فالكلام عند المشائين له معنى آخر
فهم يلزمون بيانه في دعاويهم لا على ما ياخذون من انه اظهر للاشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر فهذه العبارة ظن من
ظن ان الوجود الذي به الموجودية عنده معنى انتزاعي وليس الامر كما زعم هولاء بل مقصود الشيخ ان الوجود ونظائره
عقلي صرف بمعنى ان نفسه معنى اعتباري وليس بازائه امر زايد يكون مصداقا له كما في الفوقية فان مصداقها وضع
خاص زايد على حقيقة السماء والدلايل التي اقامها بعد تمامها تعطي هذا ومعنى العبارة الاخيرة ان لفظ الوجود
يدل بالاشتراك الصناعي على معان الاول المعنى المصدري قد يعتبر نسبته الى شيء واشار اليه بقوله والوجود قد يطلق
على النسب التي للاشياء الى كلمة الاجابة واليه اشار بقوله ويطلق بازاء الروابط والثالث نفس حقيقة الشيء المتقرر
وهو الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء واليه اشار بقوله وقد يطلق على الحقيقة والذات وهذا الذي ذكرنا
من معاني الوجود وما يفهم الناس من لفظ الوجود والاول امر عقلي صرف ليس امرا زايدا بحذائه والثالث نفس حقائق
الاشياء فلا وجه للانضمام اصلا فالكلام للوجود عند المشائين معنى آخر يزعمونه منضما الى الماهيات الامكانية فهم يلزمون
بيانه ولا يكفي لهم القول بانه اعرف الاشياء فان ما هو اعرف عند القوم لا يصلح للانضمام ولا مصداقه الخ منضم فاذن
قد بان لك ان الشيخ قايل بعينية الوجود الذي به موجودية الاشياء فماذا ان نقول بان الحقائق هي الوجودات كما هو مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره او ان الوجود حقيقة واحدة صارت كثيرة كما هو راي الاشراقيين والظاهر الثاني
ويعلم ايضا انه حدث مذهب آخر هو ان الوجود الذي به الموجودية عين في الواجب انتزاعي في الممكن فالواجب
موجود بنفس ذاته والممكن موجود ويعرض حصة من الوجود واليه ذهب بعض الناس وقد اخذوه من ظاهر عبارات
المحقق الدواني وسينكشف لك حقيقة هذا القول ان شاء الله تعالى **الاحتمال الثاني** هو ان الوجود امر منضم وفيه احتمالات
ثلثة لانه على هذا التقدير اما منضم في جميع الموجودات او منضم في الممكن دون الواجب او بالعكس والاخير لم يذهب
اليه ذاهب ولم ينسب الى احد والاول هو مذهب جمهور المتكلمين والثاني الى الفلاسفة المشائين قال ابن التيمية
ما نسب الى المتكلمين لم يذهب اليه اهل السنة والجماعة الاشعرية وانما قليلة لا يعبا بهم كالآمدي والامام في احد قوليه الرازي ٢
وانما هو مذهب ابي هاشم من المعتزلة ويقول هذا العبد بل لم يذهب اليه الامام الرازي في الكتب فانه صرح
في بعض كتبه ان الوجود المعنى الزايد على الماهيات انما هو الوجود المصدري وحصته وما سوى ذلك من الامر
الزايد غير معقول فالوجود الذي هو مصداق للمصدري غير زايد عنده واما ما نسب الى المشائين ففيه
كلام مستوفى في الحاشية كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فالوجود الحقيقي على الاول من مذهب المتكلمين او
مشترك وعلى الثاني وجود الواجب مخالف لوجود الممكن ولعل هذا المذهب هو الذي نقله لكنه
وجه لا وجه لايراد الشارح المحقق عليه بانه سخيف وتسمى عنه لم يتعرض له المص **الاحتمال الثالث**
هو ان الوجود مباين للحقيقة الموجودة اي منفصل عنها ليس عينها ولا صفة قائمة بها وعلى هذا

لا يمكن ان يكون مباينا لجميع الموجودات اذ لا موجود مباين للواجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عينا للبعض فاما ان يكون عينا
في الواجب مباينا في الممكن او بالعكس والثاني غير محتمل ولم يذهب اليه ذاهب والاول منسوب الى بعض الاقدمين
من اليونانيين قالوا الوجود شخص واحد موجود بنفسه لا بوجود قائم به وهو الواجب الذات والحقائق الامكانية موجودة بالانتساب اليه
وحمل الموجود عليها كحمل المشمس على الماء المقابل للشمس وهذا هو الذي اختاره المحقق **الاحتمال الرابع** انه عين للموجودات كلها واجبة كانت
او ممكنة فاما ان يكون وجود كل حقيقة مخالفا لوجود حقيقة اخرى مخالفة حقيقية ويكون كل حقيقة هي وجودها ويكون اطلاق
لفظ الوجود عليها كاطلاق لفظ العين في معانيها واما ان يكون حقيقة واحدة مشتركة في الكل ويكون ما به الاشتراك
نفس ما به الامتياز والاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري على ما هو المنقول في الكتب الكلامية بل مذهب جميع اهل السنة والجماعة
كثرهم الله تعالى كما نص عليه ابن التيمية والقول بالزيادة انما هو مذهب اهل الاعتزال والروافض قال ابن التيمية في منهاج السنة
ان نسبة الاشتراك اللفظي الى الشيخ الاشعري غلط انما غلط الامام الرازي والآمدي والشهرستاني بل قال الاشعري بانه قدس سره
ان ليس في الخارج شيء ماهية وشيء وجود بل فيه شيء واحد هو الوجود والماهية وانما نفى ان في الخارج الوجود العام وليس مقصوده
ان ليس في الذهن معنى عاما وهؤلاء انما نسبوا اليه ذلك لشبهة عرضت لهم هي انه لو كان للوجود معنى عام يشترك فيه الموجودات
فلابد من مميز فيلزم تركب الموجودات من الوجود وغيره وهو ظن كاسد اذ لا يلزم من اشتراك مفهوم الوجود في المفهومات
ان تحتاج الى مميز يكون غير الموجود بل كل موجود متمايز عن غيره بالحقيقة الى خاصة كالمهيات المشتركة في مفهوم الماهية مع كونها
متمايزة بنفس الحقائق وقال ايضا وتلك المميزات ايضا وجود فلم يلزم التركيب من الوجود وغيره وليس شيء كون الوجود
مشتركا بين الموجودات ان الوجود معنى واحد بوجود في الخارج في كل موجود يكون وجود بل معناه ان الذهن يأخذ من الموجودات
معنى يشترك فيه الموجودات هذا كلامه الذي التقطناه من عباراته المطنبة ولم يدر الى الآن انه ماذا اراد ان اراد
ان الشيخ الاشعري ما حكم بكون لفظ الوجود مشتركا لفظيا بين الموجودات بحقائقها الحقيقية بل حكم بان الوجود امر مشترك
بين الموجودات بحاصله مع كونها عين الحقائق الموجودة والامتياز بين موجود وموجود بنفس الحقائق بناء على ان ما به
الاشتراك نفس ما به الامتياز فهذا او لكان يمكن ان يكون مقصود الشيخ قدس سره والاتباع لما لم يعقلوا تحصيل
ما قال قدس سره اوردوا مذهبه بما هو منقول في الكتب الكلامية بل لا بعد ان يكون مذهبه مذهب الصوفية الكرام لكن لما
افاد قدس سره بعبارة مجملة كما هو دأب قدماء الصوفية قدس اسرارهم واذا اخفاها اذ اقتهم لم يفهموا مقصوده قدس
سره على ما هو عليه لتقيدهم في مطمورة العقل المتوسط ويؤيده حكاية تذكر في النفحات من قول الرسول صلى الله عليه وسلم
في حقه اني قد جلته وقوله صدق الحكمة بما نفى وواقعة اتفقت لبعض العرفاء لكن بالي عنه كلمات القائل فانه شدد النكير
على من زعم ان الامر المشترك موجود في الخارج وان اراد ان الشيخ ما انكر اشتراك المفهوم الوجود المصدري
فانه انما قال بعينه الموجودات الحقيقية وهو لا ينافي اشتراك المفهوم العام المنتزع في الذهن فهذا حق لكن نقول
عما كنا بصدده من اشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي اليه ثم في كلامه تأمل آخر فانه قد نسب الى الشيخ قدس سره
ان المأخوذ في الذهن امر واحد يشترك فيه الموجودات والشيخ قدس سره ممن ينكر القول بالوجود الذهني ثم رد على
الامام حيث زعم ان الشيخ ينكر اشتراك الوجود المصدري وزعم ان القول بالعينية يقتضيه ان قوله بالعينية انما هو في الوجود
الحقيقي دون المصدري فالقول بالعينية لا ينافي اشتراك المصدري معنى والاحتمال الثاني يرجع حاصله الى ان الوجود حقيقة

حقيقة واحدة قد تكثرت وتميزت بنفسها صارت حقائق مختلفة ثم لا بد من الفرق بين الواجب والممكن بان لا يصير مصداق
الواجب مصداق الممكن مع كون حقيقتهما الوجود والفرق ممكن بوجهين الاول نفس حقيقة الوجود المطلق لا بان يؤخذ
الاطلاق قيدا فيه والا لم يصر مطلقا بل معناه سلب التقيدات حقيقة واجبة ليس في ذاته تكثر واختلاف متوحد في قدمه واجب
بالذات مستغن عن كل شيء والوجودات المقيدة حقائق امكانية والحقيقة الامكانية لا يمكن ان يصير واجبة ولا الحقيقة
الواجبة يمكن ان يصير ممكنة هذا اختيار الائمة الصوفية الصافية الكرام اصحاب الكرامات قالوا الوجودات الخاصة
المقيدة باطلة في حد نفسها لها تقرر ان تقرر بحيث لا يترتب عليها اثارها من دون قيامها بالذهن غاية كانت او ساحلة
وقد يعبرون عن هذا التقرر بالثبوت العلمي وهذا التقرر مفاض من الذات الاقدس على طريق الايجاب ويسمون
الوجودات المقيدة المتقررة في الحضرة العلمية بالاعيان الثابتة ويسمون افاضة هذا التقرر الثبوتي بالفيض الاقدس
وتقرر اخر بحيث يترتب عليها اثارها التي استعدت الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية وهذا التقرر مفاض بالارادة
والاختيار ويسمون هذا التقرر بالوجود فاذا اراد الله تعالى الافاضة على عين من الاعيان ان به يقول له كن
من دون حرف وصوت فيمتثل العين ويتقرر في الاعيان بترتب الاثار ويسمون هذه الافاضة بالفيض المقدس
فالحقائق الامكانية عندهم يمكن ان يتقرر من دون وجود ويمكن ان يتقرر موجودة فلذا اطلق البعض لفظ الزيادة
وقال الوجود زائد في الحقائق الامكانية واراد به هذا الانفكاك ولم يريدوا ان الوجود عارض للحقيقة الامكانية
بل ارادوا ان الحقيقة قد تتقرر ويصير وجودا مبدأ للآثار وقد تتقرر ولا يكون مبدأ للآثار فلا يكون موجودا
واما الوجود المطلق فهو متقرر بنفس ذاته مترتب الاثار بل نفسه ينوب مناب كل صفة هذا واعلم انهم تذكروا الحجة
العقلية عليه لكنه معلوم بنور الكشف الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه وليس هذا موضع تفصيله ومن شاء الاطلاع
عليه فليرجع الى كتب خليفة الله في الارضين خاتم الولاية المحمدية مختبأ عن ظلمات الهوى ومتخلقا بالاخلاق الشرعية
الموصلة الى الفلك العلى والثاني ان يكون فرد من افراد الوجود واجبا بالذات وهو معزو الى الفلاسفة الاشراقية
وتحقيق ما نقل عنهم ان الوجود مع كونه حقيقة الحقائق متفاوتا افراده بالتشكيك فينتهي في نحو من الانحاء قويا شديدا
بحيث لا يمكن اقوى منه وهو الواجب وهذا الانحاء الاقوى لا يمكن فيه التكثر اصلا ولا يمكن ان يكون تحته افراد
كثيرة بل هو متشخص بنفسه متصف بالصفات الكمالية بحقيقة ذاته ومتشخصه واما الانحاءات الضعيفة فكل مرتبة منها
صالحة للتعدد والتكثر ولا يمكن ان يكون متقررة الا بنحو الانحاء القوي الذي هو الواجب وبعض هذه الانحاءات
طبائعها متحدة في فرد وبعضها متعددة الاشخاص ويسمون الانحاء الصالح للتكثر ماهية وقد يجمع بعض هذه الانحاءات
مع بعض فيترتب على المجموع اثار واحكام غير اثار الاحاد واحكامها فيكون حقيقة مركبة من الجنس والفصل ككون
تلك الانحاءات تحولت الى هذا المجتمع ومن المادة والصورة ان لم يحمل قال الصدر الشيرازي الوجود امر بسيط
بنفسه ويمتاز بنفسه وما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف متمايز بالكمال والنقص موجود في العين بالذات والماهيات
التي ما شمت رائحة من الوجود موجودة بالعرض اذ لا شك ان الوجود متحد مع الماهيات في الاعيان اذ الموجود فيها
[illegible] موجودة قطعا فليس كلاهما موجودين حقيقة والا بطل الاتحاد بل احدهما موجود بالذات والاخر بالعرض وعندنا
الوجود موجود بالذات وقال الوجود ليس كلي ولا عام ما دام اشتراكه ليس كاشتراك الجنس حتى يحتاج الى الفصل ولا

كاشتراك النوع حتى تحتاج الى التشخص بل الاشتراك على وجه لا يعلمه الا الراسخون وقال ايضا ليس عروضه كعروض الاعراض لموضوعاتها بل لا عروض ههنا انما هو الاتحاد حقيقة والماهيات محمولة على الهويات بالذات لا كحمل العوارض وقال ايضا كل ممكن زوج تركيبي لان الوجود زائد على الماهيات في العقل فان العقل يجد بعد التحليل في الممكنات ماهية مغايرة للانية واما الواجب جل مجده فبسيط من كل وجه ليس ماهية مغايرة للانية لا عقلا ولا خارجا هذا الكلام لخصناه من انتسابات المنتمي لطون الاوراق من الاسفار الاربعة وحواشي حكمة الاشراق والمبدا والمعاد وانت لا يخفى عليك ان هذا الايماء والكلام ماخوذ من القول المنسوب الى الاشراقيين لكن فيه خبط لوجوه فان هذا القائل قد سلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة فيكون محمولا على كثيرين فهو كلي قطعا فلا معنى لنفي الكلية عن الوجود ويمكن ان يجاب بان الكلية من المعقولات الثانية والوجود لا يمكن ان يحصل في الذهن وانما يدرك بالادراك الحضوري هذا غاية ما يقال من قبله وبعد فيه تامل فان قلت انه اذا حصل في العقل فقد حصل وجوده اولا وبالذات كما هو مذهبه فقد حصل الوجود في الذهن فيعرض له الكلية والجزئية قلت ليس مطلق الحصول في الذهن [illegible] ههنا الشجاعة حاصلة في الذهن وليست موجودة ذهنا بل الحصول الذي لا يترتب به اثار الحاصل عليه والوجود الحاصل في العقل ما يترتب عليه الاثار فانه العلم ومبدأ الانكشاف عنده يصير الذهن عالما في الخارج فالوجود الذهني موجود خارجي انما الموجود في الذهن الماهية المتحدة معه اتحادا بالعرض لعدم ترتب الاثار عليها هذا غاية السعي ههنا ثم انه قد سلم ان تخصص الوجود ليس بامر زائد عليه بل تخصصه بنفسه فالوجودات الخاصة هي نفس الوجود المطلق المتخصص فالوجود المطلق تمام حقيقة الوجودات الخاصة فلا معنى لنفي النوعية عنه واذا سئل عن الوجود الخاص بما هو يجاب بانه وجود فانه تمام حقيقته اللهم الا ان يقال النوع ما لا يحتاج في وجوده الى منوع وانما يحتاج الى التشخص والوجود متشخص بنفسه لا يحتاج الى التشخص الزائد ثم انه قد سلم ان الموجود حقيقة هو الوجود وهو المتشخص بنفسه فالهوية الخارجية نفس الوجود الخاص فلا يجاب اذا سئل عنها بما هو الا بالوجود لا بالامر الاخر المتحد معه اتحادا بالعرض والذي يصدق عليها في مرتبة الذات هو الوجود لا غير فلا يكون لها ماهية سوى الوجود ولا يكون شيء من الماهيات الكلية عين حقائقها ولا يكون ذاتيا من ذاتياتها ولا يكون ثابتة في مرتبة الذات فلا يصح قوله والماهيات محمولة عليها بالذات لا كحمل العوارض اللهم الا ان يريد بالذاتي والمحمول بالذات ما ينتزع اولا وبالذات ومن الماهية الامر المنتزع بالذات ويكون تمام المنتزعات بالذات ويمكن ان يريد بالنوع ايضا هذا المعنى لكن يرد ان العنوانات لها منتزع اولا وبالذات من الماهيات الا كانه كل ينتزع من الهوية الواجبة قابلة لسبب الامور الانتزاعية عن الهويات الممكنة ماهية دون المنتزعة عن الهوية الواجبة فافهم

الاحتمال الخامس ان الوجود جزء الماهيات ولا يمكن الجزئية للحقيقة الواجبة لبساطتها وفيه احتمالان احدهما ان يكون الوجود بمعنى واحد مشترك فهو جنس وهذا منسوب الى بعض اليونانيين لا يعبا بهم الثاني ان الوجودات متخالفة متحدة مع الماهيات اتحاد الفصل مع الجنس كما يلوح مما قال المصنف في المرصد الثاني في بحث التعين ان نسبة التعين الى الماهية كنسبة الفصل الى الجنس لكن فسر المحقق كلامه بوجه يؤول الى قول الشيخ الاشراقي كما سيظهر في مستقبل الزمان ان شاء الله تعالى فقد بان لك ان في الاحتمال الاول مذهبين وفي الثاني مذهبين وفي الثالث [illegible] الرابع ثلاثة وفي الخامس مذهبين فتلك عشرة كاملة ثم منع هذا الاختلاف اختلاف اخر هو ان الجعل بما هو [illegible]

ليس مطلق الاشتراك بين الكثيرين [illegible] اشتراك الكثيرين في الوجود في الذهن [illegible] ان الكلية

فعلى الثالث والرابع اتصاف الماهية بالوجود وعلى الاول والثاني والخامس نفس الماهية مجعولة بسيطا وعلى السادس والسابع
والثامن نفس الوجودات مجعولة بسيطا وعلى التاسع والعاشر الهوية الحاصلة من اتحاد الماهية والوجود فهذا تحرير
محل النزاع واما احقاق الحق بين المذاهب فنقول فيه لا شك ان الوجود الذي به موجودية الاشياء يجب
ان يكون امرا موجودا في الاعيان من دون انتزاع المنتزع لان الذي يكون مناط الموجودية لا
يصلح ان يكون مصداقا للبطلان حين هو مصداق الموجودية ضرورة اولية وايضا لو كان امرا انتزاعيا
فلابد هناك من منشأ للانتزاع ولا يتسلسل الانتزاعيات من دون منشأ موجود حافظ لواقعيتها والا
لزم ارتفاع الانتزاعيات ضرورة ان ما ليس موجودا بنفسه ولا منشأه يكون انتزاعيا فقد بان لك
ان الوجود الذي به الموجودية موجود البتة فهذا الوجود اما صفة انضمامية وهو باطل لان الاتصاف الانضمامي
فرع وجود الموصوف بالضرورة وكيف يجوز تطرق الصفة الانضمامية امر موجود الى ما ليس هو شيئا او امامباين فهذا المباين
اما امر واحد في نفسه كاف في صدق الموجودية فيلزم موجودية الاشياء من وجود هذا الامر الواحد وهو باطل
بالضرورة اوليس كافيا بل يحتاج الى انتساب ونحوه فهذا الانتساب هو مصداق الموجودية وقد
كان وضع ان المصداق ذلك الامر الواحد ثم هذا الانتساب اما صفة لذلك المباين المفروض فهو منتزع
فلابد من منشأ ينتهي الى نفس ذات المباين او الى صفة انضمامية فيه او منضم فيلزم ان يوجد الاشياء
متباينين بوجود هذا المباين او صفته المنضمة واما صفة للماهية فهي الانضمامية او الانتزاعية وقد بطلا واما امور
متعددة حسب تعدد الموجودات فلا يكون هذه المباينات واجبة ضرورة بطلان تعدد الواجب فتعدد
وجد ممكنات تعدد الماهيات والهويات الموجودة يكون الوجود عينها ثم هذه المباينات منشأ ترتب
الآثار المطلوبة من الماهيات ولا دخل للماهيات في ترتب الآثار فقد بعد الماهيات وكفت تلك الوجودات
خارجة على وحدة الماهيات الا بكذب البديهة الغير المكذوبة واما نفس الماهيات فلا يجوز ان يكون فرد منه واجبا
والافراد ممكنة لان وجوب البعض دون البعض وجوب الماهية غير معقول فيكون الحقيقة الموجودة في كل واجبة
بالذات كما ان الفرد المفروض بالذات فيلزم تعدد الواجب في الوجود باطل قطعا [illegible] انكان الوجود مشتركا
كما لا يكون فرد منه واجبا بل انما يكون الواجب هو حقيقة الوجود المطلق المتوحد في ذاتها من كثرة فيها
واما ان لا يكون مشتركة في حقيقته بل يكون حقيقة وجود كل مهية مخالفة لوجود ما عداها فانه قد بان ان
الحق دائر بين مذهب الصوفية الكرام قدس اسرارهم وبين مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري على ما نقل عنه في الكتب
الكلامية فان ثبت الاشتراك بدليل قاطع فالحق الاول هذا ما يعطيه النظر الفكري واما سبيل الصواب من كل وجه
فلا يتاتى الا بالكشف الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه او بتقليد من اهل الكشف فانهم القوم الذين لا يشقى
بهم جليسهم واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب فلنشرع الى ما يتعلق بالشرح والحاشية فاعلم ان القول
الاول ان تحقق قائله والثالث متشاركان في القول بالزيادة على الحقائق والقول الرابع والخامس بل الثاني
ايضا والله اعلم [illegible] مطمح نظر المص والسابع لحدوثه بعدهما متشاركة في انه عين في الواجب زائد في الممكن والسادس
والثامن والتاسع متشاركة في انه عين الحقائق اجمع واما المذاهب الثلاثة القائلان بهما فلا نعتا بهما لا فاد لهما

دونهم

مما لم يذهب اليه قائل بعتد به والثاني لا تحقق قائله اصلا الا ما يوهمه كلام المص وانه لم يلتفت اليهما وجزم بالتثليث في المذاهب
واذا علمت هذا فاعلم انك قد علمت ان الوجود الحقيقي مصداق للموجودية المصدرية فحال التنازع في زيادة الحقيقي وعينه
بمعنى نحو لبسه حمليا اوليا وسلبه والتنازع في زيادة المصدرية وعينيه بمعنى كفاية الذات في صدق الموجودية المصدرية بلا زيادة
وعدم كفايتها ثم قال في اثناء المباحثة ان النزاع في الوجود الحقيقي ساقط انما نشأ من سوء الفهم وقد زعم صاحب
الافق المبين في بعض تصانيفه ان مراد الفلاسفة بالعينية عدم الحاجة في ثبوت الوجود الى حيثية زائدة وصرح ان
المراد الحيثية التعليلية فيرجع حاصل قوله الى ان ثبوت الوجود في الواجب من دون علة لا الذات ولا غيرها في الممكن
بعلة وبعضهم حمل كلام المحشي الله علية وعليك ان لا يصح الحمل على هذا المعنى لانه لا يتاتى ح النزاع في هذا المعنى ولا يمنع
من المسلم انكار الزيادة بهذا المعنى فما ظنك بالشيخ الانبوبي الذي هو امام المسلمين ورئيس المتفلسفين المشهود
بتيله الحكمة والحقة ثم هذا كله بالى عنه قوله ويقرب من ذلك اه فتامل قوله والحمل بالذات ان تكون مصداق
الحمل اه حاصله ان مصداق الحمل امر يكون بحسب وجوده خارجا او ذهنا بحيث يصح الحكاية بالنسبة ويكون مبدأ الانتزاع تلك
النسبة وهذا الامر قد يكون نفس تقرر الموضوع من دون اعتبار امر آخر انضمامي او انتزاعي والحمل الحاكي عنه حمل بالذات
وقد يكون تقرر الموضوع بحيث تتصف بمبدأ المحمول بان يكون منضما اليه او منتزعا عنه سواء كان انتزاعه بالقياس الى امر
آخر او لا وسواء كان سلبا للشيء ام لا وعلى هذا يكون للقضايا مصداق للبارى عز وجل وساير المبادئ العالية مصداق
ان طابقه صدق والا كذب الا ان المطابقة هناك ضروري ولا امكان عدم المطابقة اصلا ثم من الاعاجيب
انه قد صدر من امر نفس الامر والواقع مذهب غريب ورأي عجيب لا يرخص العقول الوقادة والقرائح النقادة تجويز هذا
القول القطع وازعم الشنيع قد اخذه صاحب الافق المبين سالك الطريق المهاين مذهبا واخترعه منه باخذا من كلام
المحقق الدواني الذي وقع في مشاجرات مع الفوشجي العلامة ومباحثات مع الحبر الفهامة على سبيل التجوز البعيد والتوسع
الشنيع ولم يرتض ذلك المحقق بهذا المقال وان كثر القيل والقال وشبه بعبارات مستحسنة والفاظ ملمعة حيث قال لكانك
استشعرت ايضا ان نسب العقود باسرها متحققة في القوى المفارقة والاذهان العالية شانها بالنسبة الى الكواذب
مجرد الحفظ والارتسام فيها على سبيل الاخطار وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا وذلك لبراءتها عن
الشرور والضلالات التي هي من غوايات الوهم وظلمات الهوى فلا جناح عليك لو اتخذت النسبة العقدية من حيث
يرتسم في الانوار المفارقة بالادراك التصديقي مطابق الحكم للنسبة العقدية من حيث هي في ذهن سافل والواقع الذي
به تقايس الصدق والكذب وانما كان الصدق حال النسبة العقدية بالقياس الى الواقع بالمطابقة وباعتبار
نسبتها الى نفسه على ان يكون هي المطابق بالكسر والحق حالها بقياس الواقع اليها بالمطابقة وتقايس
نسبة الامر نفسه اليها على ان يكون هي المطابق بالفتح وللحق اطلاقات أخر في ساير الذكر وسيعاد ذكره
بعد القول انشاء الله تع واما النسبة العقدية في الاذهان العالية التي هي الانوار المفارقة والمراتب
الشابقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع واعلى من ذلك كله فان علم الانوار العقلية
المفارقات النورية اجل من ان توصف بالصدق وانما هو قرار الحق بمعنى انه الواقع الذي به تقايس الصدق
والحق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق والمحقق انتهى ولا تذهب عليك ان الحق ان النسبة العقدية

العقدية المرتسمة في القوى العالية مصداقا ومطابقا للحكم خباج عظيم وانم جسيم ينادي بحماية قلوب الراسخين واذهان الماهرين
المحققين انت ومن يصلح لملاحظة اللمحة اللطيفة ان التصديق انما يتعلق بالنسبة الحاكية او الامر المشتمل عليها واذا لم
يكن النسب المرتسمة في القوى العالية حكاية عن شيء فلا يصلح لتعلق التصديق ومثلها مثل النسبة الانشائية فكيف يصح
الحكم بكون النسب مصداقا وكونها مصدقة وهل هذا الا كلام مثل اقوال المعتوهين بل اصوات المجنونين ونعوق
من نعوقات رعاة الحيوانات وقعقعة من قعاقع الجمادات ثم انه اذا قد اعترف بان النسب المرتسمة في الانوار
المفارقة اجل من الاتصاف بالصدق والكذب كيف يصح قوله ان شان الاذهان العالية مجرد الحفظ في الكواذب
والحفظ والتصديق جميعا في الصوادق فان النسب المرتسمة فيها ليست صادقة ولا كاذبة فلا يصلح هذا التفصيل اصلا الا
ان يقول ان ترتسم في القوى المفارقة النسب العقدية كلها فيصدق بعض ويكذب بعض على سبيل الجزاف لو امكن التصديق
والجهل المركب في غير النسبة الحاكية فتدبر **قوله** كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا هذا انما يجيء على من جعل الوجود
الحقيقي امرا منتزعا واما على راي من جعله منضما او مباينا فلا **قوله** مع ملاحظة مبدء المحمول ومن هذا القبيل حمل الوجود
عند من يراه وصفا انضماميا **قوله** مع ملاحظة امر مباين وحمل الوجود من هذا القبيل عند من يجعله مباينا **قوله** ذات
الموضوع من حيث الحيثية الاطلاقية يعني ان مصداق الموجودية على تقدير العينية نفس ذات الموضوع من دون ملاحظة اعتبار
حيثية ولا وصف زائد وليس المقصود نفي الحيثية التعليلية فان الحيثية التعليلية لا ينافي العينية كما مر **قوله** وعلى تقدير الغير
ذاته مع حيثية زائدة سواء كانت صفة انضمامية او انتزاعية هذا الظاهر يدل على ان الوجود الحقيقي على راي من
يراه مباينا حيثية انتزاعية لا نفس ذات المباين كما يشعر به بعض عبارات الحاشية مشروحا وقد علمت [illegible] ولعل
الشارح السابق **قوله** ويقرب من ذلك ما قيل اه يعني يقرب مما قررنا من ان النزاع في المصدري في ان مصداقه نفس الحقائق
او امر زائد ما قيل ان النزاع في الوجود بمعنى مصدر الاثار الذي هو مصداقه في انه عين باعتبار الحمل الاولي او غير
~~او امر زائد ما قبل النزاع~~ او مآل الكلامين واحد **قوله** وتحقيقنا هذا الظهر اه هذا ظاهر في الوجود المصدري فان اشتراكه
بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان مصداقه نفس ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك الوجود الحقيقي بحسب المعنى ينافي
العينية ام لا وقد مر ما يهديك اليه **قوله** فما وقع من المصنف قبيل هذا المبحث اه ان اراد ان القائلين بالاشتراك اللفظي
في الوجود الحقيقي هم القائلون بعينيته فليس فيه تامل لتلك المشابهة فان المقيدين بالعقل المتوسط يرون الحقائق
متباينة من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالعينية عندهم ينافي الاشتراك قطعا لكن يبقى المؤاخذة في هذا النقل
بان بعض القائلين بالعينية قائلون بالاشتراك كما مر وان عده المقيدون في شجون العقل المتوسط مكابرة
ولعله هو الباعث لعدم اعتداده به **قال** في الحاشية البعض المصنف قال في بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية
ان ليس في الخارج هويتان متمايزتان احديهما الماهية والاخرى الوجود وقال هاهنا انه قبيل هذا القائلون
بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية وكانه قال هاهنا في اول النظر وما قال هناك هو بعد تدقيقه ويمكن ان
يقال الذي قال في هذا المبحث المراد منه ان الهوية هو الوجود الحقيقي والهويات متكثرة بالضرورة ولما كان
متحققا في ذهنه ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز حكم سابقا بان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون
بالعينية فلا اشكال وفيه تدقيق فتظهر ان عدم التمايز في الهوية لا يوجب العينية بالحمل الاولي ولا بالحمل بالذات

اذ على تقدير اعتبار الحيثية التعليلية في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون الوجود زائدا عليه مع عدم التمايز بينه
وبين الهوية ولو اريد بمجرد عدم الامتياز في الهوية مع انه اصطلاح جديد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية وايضا
لا يذهب عليك ان المراد بعدم التمايز في الهوية ان هوية الوجود هي بعينه هوية الحقيقة وهذا المعنى من العينية
واضح وليس مشتركا بين سائر الانتزاعيات الاخر اذ لا هوية لها في العين اصلا ولا يضر الحيثية التعليلية في العينية كما
عرفت ثم ما ذا اريد بهذه الحيثية التعليلية ان اريد بها ان العلة تجعل الهوية متصفة بالمحمول المؤلف بعد تقرر الهوية
فهو ان سلم ضرورة في العينية لكن التفصيل بهذا الوجه محال عند من يرى هوية الوجود وهوية الحقيقة واحدة
كيف انه يرجع مآلا الى تخلل الجعل بين الشيء ونفسه وان اريد ان العلة تجعل نفس الهوية جعلا بسيطا فهو
الهوية فيصح الحكاية عنها بالموجودية فهذا النحو من التعليل لا يضر العينية فان صدق الانواع على الاشخاص بهذا
الوجه مع ثبوت العينية بلا شبهة فتامل قوله وعن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع اه هذا التفريع هو الوجه الرابع المذكور
في الكتاب ويتكلم عليه المحشي ويسمي ما له وما عليه قوله وفي تقريره تفنن هو ان نقيض الوجود في المرتبة اه حاصله ان نقيض
الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد وهو مراد المستدل فانه الذي ينافي العينية ويلزم الزيادة قوله
في الاستدلال فكانت معدومة تفصيل لهذا السلب اي سلب المقيد فصار حاصل الاستدلال انه لو كان الوجود زائدا لكان
مسلوبا في مرتبة الذات وهو لا يستلزم لمنع الملازمة فالازم ارتفاع النقيضين الحقيقيين وهو محال في كل مرتبة قوله في ارتفاعهما
في طرف اه وهذا لان ارتفاع كل يستلزم لذاته تحقق الاخر فاذا تحقق الارتفاعان معا تحقق لازماهما وهما الثبوتان معا وهذا واضح
فلو صح ارتفاع النقيضين في المرتبة لزم اجتماعهما فيها وما يقال ان ارتفاع كل بدلا وان استلزم ثبوت كل بدلا لكنه
لا يجوز ان يستلزم حين اجتماع هذا الارتفاع مع ارتفاع الاخر فكاد يكون مكابرة لان العقل يحكم حكما قطعيا مطلقا من
دون ملاحظة الاجتماع والانفراد بان ارتفاع كل من النقيضين يستلزم تحقق الاخر لذاته قوله والقول بان ارتفاع
النقيضين في المرتبة حاصل هذا القول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة ليس ارتفاع النقيضين حقيقة لان المرجع الى ان
المرتفع المرتبة عنهما بمعنى ان النقيضين ليس واحد منهما مرتبة الذات والذاتي اي ليس عين الذات ولا ذاتيا لها وحاصلا
فيه ورده المحشي بوجهين الاول انه ينبه على القائل بهذا الوجه مصداق القضية يرجعه فان مصداق هذين الى
سلب العينية والجزئية لا رجعهما ومع منافية لفظه لا يغني من الحق شيئا لان اطلاق المرجع على المصداق غير عزيز والثاني
انه اذا كان مرجع سلب احد النقيضين عن المرتبة ولكن هذا النقيض هو الثبوت سلب الذاتية والعينية للمرتبة عنه
كان ثبوته ثبوت الذاتية او العينية له واذا كان معنى احد النقيضين ثبوت العينية او الذاتية كان معنى نقيضه
سلب هذا الثبوت لان نقيضه اذا كان معنى نقيضه كان سلبها معنى نقيضها ضرورة فلو جاز سلب النقيضين في
المرتبة لكان المرتبة مرتفعة عن احدهما ولا مرتفعة عنهما فيكون يرجع ارتفاع النقيضين في المرتبة سلب ذاتية احد
النقيضين وسلب هذا السلب ولا شك في استحالته وهذا الرد انما يرد على القائل لو اراد بالنقيض النقيض الحقيقي
وهو بعيد فانه يلزم منه ان يلزم القائل كون القضية محكوما عليها ولعله اراد ان المحمول المحصل والمعدول كلاهما
مرتفعان ثبوتا في المرتبة ويرجع الى سلب ذاتيهما لكن سمى متصلات في صدر المرصد الى منفصلات في التدقيق وسع
لا توجه لهذا عليه الا انه تبقى الكلام ان المراد في الاستدلال ما ذا قوله فالصواب في الجواب اه لما بين الحق المراد

مراد المستدل وبين ان الملازمة غير قابلة للمنع اجاب بمنع الملازمة الثانية لانه لا يلزم من المعدومية بحسب الواقع بانتفاء الوصف
الوجود اصلا فلا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود وبهذا اندفع ما قيل ان الكلام في الوجود والعارض
والعدم العارض لا في الوجود في المرتبة فلا توجه لجواب المحشي ثم اعلم ان المص وان حمل كلام المستدل ان يكون معدومة
على ان يكون العدم ثابتا لها في مرتبة الذات وح فالملازمة الثانية ظاهرة غير قابلة للمنع فانه اذا كان العدم ثابتا في
مرتبة الذات يكون لوازمها فلا يعرض الوجود قطعا والا لزم ثبوت الوجود والعدم وح توجه المنع على الملازمة الاولى
بانه اذا لم يكن موجودة في مرتبة الذات كانت معدومة في تلك المرتبة لجواز انتفائهما ويؤيده ترتب استحالة عروض العدم ور
قوله فكانت معدومة على قوله كانت الماهية من حيث هي غير موجودة يا المنع الذي فسر انه قدس سره واما على ما حمل المحشي
يكون قوله معدومة اجمال الثاني الاول ولا فائدة فيه واذا عرفت هذا فقد دريت انه لا اولوية لما حمل عليه المحشي وجعله وسيلة
للاعتراض على المص وان الشارح المحقق قدس سرهما اصلا بالحملها اولوية من جهة اللفظ كما اشرنا فان قلت الاولوية دفع منع
المص قلت لا اولوية في توجيه يدفع الاشكال عن مقدمة وتوجه الى اخرى لم يكن متوجها اليها من قبل فتامل وانصف و
لعلك دريت ان الاولى في الجواب الترديد والتشقيق فافهم ثم لك ان تقرر الاستدلال بانه لو كان الوجود زائدا
لم يكن في مرتبة الذات فيحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فلزم عروض شيء يكون نفس مصداقا للموجودية الى الشيء المحض
فيلزم ثبوته ووجوده قبل فيلزم اجتماع النقيضين بنفسه وح لا يتوجه شيء مما ذكر لكنه لا يتوجه من الوجه الثاني قوله لا يخفى
انه لا يلائم الدليل المذكور في شرح التجريد اه ملائمة لتقرير شارح التجريد ظ لكن لا عناية في كلام الشارح المحقق قدس سره
فانه لا مانع اولا كون الماهية معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان القائل ان
يرجع ويقول نعم الماهية ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للماهية الموجودة او المعدومة فلخص
الجواب بوجه لا يبقى للمستدل طمع في الرجوع قوله لانا نقول كونه من المعقولات الثانية لا ينافي ان الاطلاق تقدم موجودية الماهية في
اي ظرف كان على الموجودية ضروري وكونه من المعقولات غير محقق للتقدم حتى يكون ذريعة للاعتراض على المقدمة
البديهية قوله اعلم ان للثبوتي معان قال في اي نسبة للسلبي الثاني معان الاول ما يكون السلب جزء مفهومه والثاني ما لا
يكون من شانه الوجود والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج والنسبة بين معاني الثبوتي عموم وخصوص لان المعنى
الاول اخص من الثاني والثاني اعم من الثالث كما يظهر بادنى تامل فعلم منه ان يكون النسبة بين معاني السلبي بعكس ذلك على
ما تقرر ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فيكون المعنى الثالث اعم من الثاني والثاني من الاول قوله والمراد المعنى الاول
لان الوجود امر اعتباري اه لا بل المعنى الثالث لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي به الموجودية كما مر ولكنه على المحشي
وهذا الوجود موجود والنسبة كما ناسب اتفاقا فلو كان زائدا على الماهيات لكان امرا موجودا منضما اليها ويكون الاتصاف
انضماميا فيستدعي وجود الماهية مقدما على عروض الوجود لها ويلزم الخلف قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق الوجود اذا
كان حاصلا وليس بجوهر تعين ان يكون هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلا ثم يحصل لمحله فيوجد قبل محله وان
يحصل مع محله اذ فيوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال وان يحصل بعد محله وهو ظاهر البطلان والحاصل ان الوجود اذا
كان زائدا في الاعيان على الجواهر فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها
الى اعتبار تكرر واضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل مقدم على الوصف من الكيفيات

وغيرها ويتقدم الوجود على الوجود وهو ممتنع ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء بل الكيفية والوضع اعم منه من وجه هذا اظهر مما في
المتن واذ قد دريت تقرير الدليل كما ذكر فقد علمت اندفاع جواب المحقق قدس سره واما الجواب المسطور فقد وجه بان
الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود رابطي تحتاج الى وجود موضوعه في الموجودية فيتقدم وجود المحل على وجود الصفة الانضمامية
واما اذا لم يكن للصفة وجود رابطي لا تحتاج الى وجود محله ولا يتقدم عليه والحق ما افاده المحقق ان هذا مخالف لحكم
البديهة وتخصيص للقضية البديهية فان حلول شيء في شيء من دون حاجة ذاتية غير معقول عند الفطرة السليمة وما اعترض
به الصدر الشيرازي على الشيخ المقتول بان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا لان الوجود ليس من المعاني الكلية وليس عروض الوجود
للماهيات بالحلول او القيام بل بضرب من الاتحاد ومنع الزيادة ان الوجود عرض للماهيات كما ان الحيوان عرض للناطق فليس
بشيء فان الشيخ في صدد الرد على المشائين في القول بزيادة الوجود واثبات ان ليس في الخارج الا الماهية وان شئت
سمها وجودا واما ما ذهب اليه هذا المعترض ففيه تسليم ان الموجود في الاعيان بالذات هو الوجود وفيه تسليم ان الوجود
عين الموجودات واما تسمية الوجود عرضا للماهيات وزعم ان الماهية امر مغاير للوجود فخبطات كما تقدم فتذكر ثم اعلم انه
لا سبيل لدفع هذا الدليل عن القائلين بالزيادة الا منع قيام الوجود بالماهيات الامكانية والاستناد بما ذهب اليه
بعض الاقدمين من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحشي فح لا يتم هذا الدليل الا بابطال الرأي المذكور واثبات
انه لا سبيل على تقدير الزيادة الا الى القيام فتدبر قوله والتحقيق ان طبيعة الاتصاف اه فان قلت ما الفرق
بين الموصوف والصفة حتى يستدعي الاتصاف ثبوت الاول دون الثاني قلت حقيقة الاتصاف كون الموصوف
في نفس الامر بحيث يصح الحكاية عنه فظاهر ان هذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع لا وجود الصفة فانه قد
يكون لصحة الانتزاع فافهم ولا تزل قوله والتفصيل ان طبيعة الاتصاف يستلزم اه ثبوت الموصوف مسلم كما علمت
واما ثبوت الصفة فغير ظاهر لان ثبوت الصفة ان لزم فاما في ظرف الاتصاف ومن الظاهر انه لا يجب ثبوت الصفة
في ظرف الاتصاف فانها قد يكون انتزاعية والاتصاف اتصاف خارجي واما في ظرف آخر وظاهر ان وجود الصفة
في ظرف آخر لو كفى كيف وثبوت العمى في ذهن من الاذهان لو كفى لاتصاف زيد به في الخارج وهذا امر ضروري والانكار مكابرة
ولعل من حكم بوجوب وجود الصفة في ظرف ما اخذ من كلام الشيخ فقلده فان الشيخ قال في بيان ان المعدوم المطلق
لا يصح ان يحكم عليه بهذه العبارة بل نقول لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون حاصلا وموجودا
للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا
او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود
لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان ما لا
يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر
فاما اذا لم يكن الصفة موجودة فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه اذا لم يكن هذا نفي الصفة عن المعدوم فاذا
نفينا الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهو باطل انتهى فقد زعم جماعة ان وجود الصفة
ضروري في الاتصاف في ظرف ما ومنهم المحقق الدواني قدس سره في كلامه بانه استدل على استحالة الحكم على المعدوم المطلق
باستحالة الحكم بالمعدوم المطلق وما لا وجود له في ظرف فهو معدوم مطلق وانت قد عرفت ما هو الحق ان هذا

بايجاب الصفة وهو كما عرفت انما يكون بالموصوف او بكونه بحيث يصح انتزاع الصفة عنه م

هذا الباب هو ان وجود الصفة غير واجب لا في ظرف الاتصاف ولا في غيره والذي يرى هذا العبد ان الشيخ اراد بالوجود
اعم مما يكون بنفسه او بمنشأه ومقصوده ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا بنفسه ولا بمنشأه لا في
الذهن ولا في الخارج لا حكم عليه لانه لو حكم فيكون وجود الصفة له او لا يكون وعلى الثاني لا حكم بل نفي له وعلى الاول
فله وجود في نفسه بالانضمام او بالانتزاع عنه اولا وعلى الاول فهو وصف الصفة موجود لان الانضمام امر الى شيء وكذا
انتزاع امر عن لا شيء باطل بالضرورة وعلى الثاني فلا يكون له وجود في نفسه منضما ولا منتزعا فلا يكون ثابتا له بالضرورة
فان الاتصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالذي لا بد للصفة وجودها بنفسها او بمنشأها في ظرف
الاتصاف واما ما زعمه هذه الجماعة من وجوب وجودها وتوهم المخ فغلطه قطعا لا يلتفت اليه ولا يدل عليه كلام الشيخ
ثم الصدر المعاصر للمحقق الدواني زعم من عبارة الشيخ ان المعدوم لا تقع صفة لشيء وفرع عليه ان الوجود وسائر الانتزاعيات
لا عروض لها اصلا وهذا مما نقضه المحقق الدواني بتفصيل قوله وتفضيحه فارجع الى الحواشي الجديدة للمحقق الدواني قوله
وخصوص الاتصاف الانضمامي اه الاتصاف الانضمامي ما يكون بانضمام الصفة الى الموصوف ومن البين ان الانضمام
متأخر عن وجود المنضم والمنضم اليه والنقض باتصاف الشيء بالصورة فقد مر ماله وما عليه بما لا مزيد عليه قبل الانضمام له مفهوم
وهو معنى نسبي لا يتحقق في الذهن الا بعد تحقق المنتسبين كما في الاتصاف الانتزاعي وليس تحققه في الخارج حتى يتحقق على وجود ما فيه
وله مصداق اليه وهو نفس وجود الصفة وكثيرا ما يطلق عليه الاتصاف الانضمامي عليه فلا يصح تقدم وجود ما نسبة الصفة عليه
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بل انما يستدعي تقدم الموصوف لا غير وانت لا يذهب عليك ان الاتصاف الانضمامي كون
الموصوف في ظرف بحيث يوجد الصفة فيه وهو الوجود الرابطي للصفة نسبيا الى الموصوف كما مر الاشارة اليه من ان
هذا الوجود ان اعتبر وصفا للصفة يسمى بالعروض وان اعتبر وصفا للموصوف يسمى بالاتصاف ومن الضروري ان
وجود الشيء مقيدا بكونه لشيء آخر او في شيء آخر غير وجوده في نفسه من دون اعتبار هذا القيد والثاني الوجود معتبرا
بهذا الاعتبار متأخر عن الوجود في نفسه ضرورة والاتصاف والعروض والوجود الرابطي باعتبارات شتى شيء واحد
وهو ان الكائن وجوده في الذهن لكن نفسه في الخارج بمعنى ان الصفة موجود في الخارج منسوب اليه وما قيل ان كون نفس الشيء
في الخارج من دون ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة فهذا من بعيد لا يلتفت اليه اذ فيه غفلة عن معنى كون نفسه في
الخارج وعن معنى كون وجوده فيه فان الاول عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث يصح عنه انتزاعه فالذي يصح
انتزاعه نفسه والثاني عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنه فالوجود الرابطي والاتصاف
والعروض نفسه في الخارج وليس موجودا في الخارج فافهم ولا تزل مثل ما زل اصحاب الافق المبين وزعم ان الاتصاف
الانتزاعي لا يكون في الخارج وانما يكون بحسب الخارج فان اراد من كونه بحسب الخارج ما ذكرنا فلا نزاع معه الا في
اللفظ والافلسان بهذا صدق ام هو من الكاذبين فافهم قوله وخصوص الاتصاف الانتزاعي اه وكن على نفسه
منك انك قد درت على حقيقة ان الموصوف في الاتصاف الانتزاعي يجب وجوده على سبيل الاستلزام في ظرف
الاتصاف واما وجود الصفة بنفسها فغير واجب بل ممتنع والا لم يتحقق الاتصاف انتزاعيا بل يتقلب انضماميا واما
وجودها بوجود منشأها فضروري في ظرف الاتصاف ووجود الموصوف في ظرف الاتصاف الانتزاعي بنفسه غير واجب
اليه بل قد يكون موجودا بنفسه منشأه كما في اجزاء الجسم فانها متصفة في الخارج بصفات مع عدم كونها موجودة

بانفسها فالذي يجب للاتصاف الانتزاعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف اعم من الوجود بنفسه او بمنشائه ووجود الصفة في
ظرف الاتصاف بمنشائه وأما ما زعمه المحشي تقليدا للمحقق الدواني من ان وجود الصفة في ظرف ما لازم فغير ظاهر
لان الوجود في ظرف غير ظرف الاتصاف لغو في الاتصاف كما قد مر قوله فاتصاف الوجود بكونه انتزاعيا اه اشارة
الى الجواب عن الدليل وبهذا بعينه ما قال المحقق قدس سره بقوله بل الصواب الى آخره وقد عرفت ان الجواب بهذا الوجه
غير متوجه لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون وصفا انتزاعيا قوله واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت
الشيء اه لا يظهر ما ذا اراد ان اراد ان الحمل الذهني اي النسبة التي اعتبرها الذهن متاخر عن وجود الموصوف ففيه
انه لا يصح في العلم الفعلي خارج عن محل النزاع فان النزاع في ان صدق الحمل اي تحقق مصداقه هل هو فرع ثبوت المثبت له
ام لا وان اراد ان صدقه فرع لثبوت الموصوف ام لا فهذا بعينه فرعية الحلول ولعل مقصوده ان الحمل حكاية
عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والمحمول انما هو المشتق فالاتحاد الذي بين الموضوع والمحمول اي المشتق المحمول محكي عنه
للحمل يصدق الحمل ويكذب بتحقق هذا الاتحاد في نفس الامر خارجا او ذهنا ويكذب بعدم تحققه ومعنى هذا
الاتحاد قيام مبدءه انضماما او انتزاعا فهذا الاتحاد فرع لوجود الموصوف وكذا اتحاد الماهية بمفهوم الموجود
فرع لوجودها ولا استحالة فيه فان المشتق فرع لمبدءه هذا غاية التوجيه مبناه على ان لا حمل في المبادي وانما المحمول
المشتق وبعد موضع تامل فتامل فيه صاحب قال الافق المبين مطلق ثبوت الشيء للشيء انما هو ثبوت الشيء للشيء
على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ومستلزم لثبوته واما بالنظر الى خصوص الحاشية فربما يكون الفرعية على هذه النحو كلا اي على
الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والاستلزام بالقياس الى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية فقد استبان ان ظرف عروض
الوجود ظرف الخلط والتعرية هو نفسه وانما ذلك على الاستلزام بالنظر الى الثبوت فان الثبوت في ذلك الظرف لا يتقدم على نفسه
ولكن يتاخر عن تقرر الماهية وكذلك الحال في لوازم الماهية بناء على الحق من ان استنادها الى نفس الماهية فثبوتها للماهية مترتب على تقرر الماهية
ومستلزم لثبوتها فلا يتوقف عليه فان الوجود اول ما يلحق ويترتب عليها لكن ليس ذلك بحيث يستند عنه ثبوت اللازم للماهية
بل كانت الماهية المتقررة في نفسها بحسب الكون اول ما يتبعها الاثر واستدعا طبيعة اللزوم ان يكون مخلوطة بالوجود في
مرتبة اقتضائها لذلك اللازم ولذلك امتنع ان يكون الوجود من لوازم الماهية وربما يكون على الفرعية والتعرية بالنظر
الى تقرر المثبت له وثبوته لكليهما كما في العوارض اللاحقة غير الوجود وغير اللوازم اي حيث يرجع الثبوت الى لحوق شيء خارج
عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بفعلية ماهية المعروض ووجوده جميعا
وقد يكون بحسب خصوصية الحاشية على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والى ثبوته جميعا
والكائن من حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما في ثبوت الذاتيات لذاتها واما
من لم يؤمن بالجعل البسيط فجدير بان يمنع الفرعية ويقنع بالاستلزام مطلقا انتهى وفي كلامه اختلال بوجوه منها
انه حكم ان ثبوت الوجود فرع لفعلية المثبت له وقد سلم نفسه فيما قبل ان الوجود نفس صيرورته الشيء لا امر يصير
صادرا فاثبات الموجودية حاكية عن نفس تقرر الماهية في الواقع فثبوت الوجود كيف يكون فرعا للتقرر فان فرعية
ثبوت شيء لشيء ليس الا باعتبار فرعية المصداق ومعنى قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الموصوف او فرع تقرره
ليس الا ان صدق هذا الثبوت وتحقق مصداقه في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تقرره في الواقع ومنها انه حكم بان

وتنزع منها الموجودية باستدعاء
ثبوت اللوازم ان يكون متقررا
بوجودها وثبوتا لفعليتها م

بان ثبوت لوازم الماهية فرع تصور الماهية دون وجودها مع انه اعترف ان الوجود اول المنتزعات بعد تصور الماهية وهل هذا الا
تهافت محض فانه من البين ان ليس اولية الوجود وتقدمه بالزمان ولا بالدهر فانه من البين ان اللزوم لا يتخلف عن اللازم
لا في الزمان ولا في الدهر فلو كان الوجود الماهية اوليته وتقدم فانما يكون بالذات والتقدم بالذات اما علي او طبعي وعلى
التقديرين لازم الفرعية للوجود قطعا واما قوله لكن ليس ذلك بحسب التشرعية ثبوت اللوازم اه فتلبيع محض وتمويه صرف
لان فرعية شيء لشيء لا يكون بحسب استدعاء الفرع اياها واقتضائه اياها بل الفرعية والتوقف انما يعرض للفرع لنقص في جوهر الذات
لا يصلح للوجود الا بعد تحقق الموقوف عليه والمفرع عليه وههنا اذ تقدم الوجود على ما يلحق يكون لحوق ما يلحق وثبوته موقوفا
ومتفرعا على الوجود قطعا واما انه قد اعترف باستدعاء طبيعة الملزوم كونها مخلوطة بالوجود في مرتبة اقتضائها اللازم وما يكون
في مرتبة الاقتضاء يكون متفرعا عليه ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد يتخلف بحسب خصوص الخصوصيات وهل هذا الا قول
بان المطلق معلول لشيء ومتوقف عليه ولا يكون الخاص معلولا ومتوقفا عليه وهو كما ترى محال بالذات وكيف تجوز فطرة
سليمة وقريحة غير جريحة ان المطلق مما يمتنع وجوده الا بوجود شيء ويوجد الخصوص من دون اشتراطه وهذا ظاهر
عند المتدرعين بحلية عقد الراسخين فما اصبر هذا القائل على ان يقضي بتضييع كلامه عند اولي الالباب المميزين القشر عن
اللباب فيتفوه بكلام اشبه بكلام اهل الجنة ويتكلم بالفاظ اعجوبة عند ذوي الفطنة واما اعترض عليه بان مقتضى المطلق
لا يتخلف عن الخاص فان مقتضى المطلق لازم من لوازمه فلا يتخلف عن الخاص ففيه مخلص بان مقتضى المطلق على نحوين قد يكون
بالاقتضاء التام وقد يكون الاقتضاء بعد رفع المانع والنوع الثاني يجوز تخلفه في بعض الخصوصيات لاجل خصوصيته المانعة ومنها انه
لما جاز فرعية مطلق الثبوت للتصور مع التخلف في البعض لاجل اباء خصوص الخصوصيات فليجز مثل هذه الفرعية بالنظر الى الوجود
فيكون مطلق ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له الا انه قد يتخلف في بعض الخصوصيات لاباء خصوص الخصوصيات واي فرق بين الفرعيتين
الا التحكم من تحكماته وهوس من هوساته وقوله اما من لم يؤمن بالجعل البسيط الخ فقعقعة من القعاقع لا يظهر له وجه عند
المحصلين لانه لا ينعقد شيء من الوجوه باشتمال هذه الالفاظ ثم الذي لاح في زعمه المحقق هو ان مطلق الثبوت وحقيقة الربط
لا يستدعي وجود الموضوع على وجه التوقف اصلا فانه لا يستقيم في حمل الذاتيات وحمل الاول واما خصوص الربط الايجابي
الحاكي عن امر زائد على تصور الموضوع عارض انضماميا كان او انتزاعيا فمتوقف على تصور الموضوع ومتفرع عليه وان شئت
فقل على موجودية الموضوع فانا قد حققنا سابقا ان الموجودية حاكية عن التصور ولكن هناك امر يكون التقرر به وذلك لانه
لا تجوز فطرة سليمة ان ينضم شيء الى شيء من دون تصور المنضم اليه بل المنضم اليه متصور اولا ثم ينضم اليه الصفة وكذا لا يجوز ان
يصح انتزاع امر عنه ولم يكن متصورا في نفسه بل في الانتزاعي التوقف والفرعية اظهر واما ثبوت الموجودية فقد قررنا سابقا
ان مصداقه نفس تصور الماهية فلا فرعية هناك وان قصد باثبات الموجودية الحكاية عن الاتصاف بهذا الوصف الانتزاعي
فهو ايضا فرع للتصور وليس هو هلية بسيطة كما ان انتزاع الشيئية وسائر المفهومات المنتزعة فرع التصور فتبصر وافهم **قوله** فان
قيل ثبوت المحمول للموضوع اه حاصل الايراد ان ليس للوجود ثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان هذا انما في
الهلية المركبة واما الهلية البسيطة فلا ثبوت فيها اصلا اذ الوجود ليس وجودا رابطيا وانما يضطر اليه في الحكاية ضرورة
عقد به فلا يستدعي ثبوت المثبت له وايد بكلام الشيخ الذي مر تفصيله **قوله** قلنا لا يلزم من ان يكون وجوده في نفسه اه
حاصله ان الوجود له وجود للموضوع وان لم يكن له وجود في نفسه والظاهر ان المراد من الوجود في نفسه الوجود الخارجي نفسه

لا منشأ له والا فلا معنى لدعوى كون وجوده للغير مع عدم وجوده بنفسه ثم ادعى في قيام الوجود بالموضوع وكون وجوده له
اولا الضرورة وثانيا استدل بان القضية مشتملة على نسبة حاكية اتفاقا من القدماء والمتأخرين وان كان بينهم خلاف
في اثبات النسبة التقيدية سواء اثباتها وانكارها واذا كان في الحكاية نسبة فلا بد في المحكي عنه من قيام يصح الحكاية قال في الحاشية اي حاصل
ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى وظهر من هذا الكلام ان الحكاية
والمحكي عنه متحدان بالذات وان في المحكي عنه نسبة وظهر ايضا اثبات الوجود المصدري الرابطي في مصداق الهلية البسيطة
وظهر ايضا ان الهلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالماهية وهذا كله مخالف لما في حاشيته لشرح الجلالي للتهذيب ولما في
حاشية الحاشية فيما سبق فاعلم انه قال في الحاشية المعلقة بالشرح الجلالي للتهذيب بعد ما حقق مصداق القضية وبالجملة
الحكاية هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات
لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الخارجية والكذب عدمها كلام مأول بان المراد بالنسبة منشأ
انتزاعها وقال فيها ايضا وتحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي غير الوجود
وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا تحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد
الذهني تحتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانه بحسب كلا الاعتبارين تحتاج اليه ثم ايد بكلام الشيخ المنقول ههنا فانظر الى
التدافع الواقع بين كلاميه فان قلت ان ما قال ههنا ليس كشفا عنده وما قال ثمة هو التحقيق وقد مر كلام منا مفصل في ذلك
والان نعود ونقول اجمالا ان مصداق الهلية البسيطة نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم يحكي عنه بخلاف الهليات
المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قيام بالماهية الموجودة لما برهنا عليه سابقا والمحكي عنه في القضية مطلقا كما علمت سابقا يكون
الموضوع بحسب نفس الامر من دون اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكي عن حالة الواقع وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع
وقد يكون تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة والمستدعي لتقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التقرر
مع وصف زايد ولا تظن انه ليس للموجودية المصدرية قياما انضماميا بالماهية اصلا كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله لان
هذا مكابرة لا يلتفت اليها بل لها قيام بالماهية لكن ليس موجوديتها باعتباره كيف هو معنى ينتزع بعد تقررها مترتبة
الاثار واذا اريد بالحكاية عن قيام مثل المفهوم المصدر الانتزاعي فهي مثل الحكاية عن قيام ساير صفات الماهيات
كالشيئية ونحوها داخلة في الهليات المركبة ولا بد لها من وجود رابطي وهذا هو الحق الصراح الذي لا يحوم
حوله الباطل من بين يديه ومن خلفه ويكفي للمستبصر شهيد البرهان المذكور سابقا وبالله التوفيق ومن لم يجعل الله له نورا فما له من
نور **قوله** ولا يلزم التسلسل اه لا يخلو ههنا شق ثالث هو لزوم التسلسل في الصور الذهنية فانه لما كان اتصاف
الماهية بالوجود في الذهن فلا بد لها من وجود فيه وقيام به فصورتها حاصلة في الذهن فتلك الصورة موجودة
في الذهن فظرف اتصافها ذهن آخر كما هو المفروض فلا بد من حصول صورتها في ذلك الذهن والصورة
الاولى بحسب اتصافها بالوجود متوقف على الصورة الثانية وهكذا فيلزم التسلسل في الصور المجتمعة المترتبة
ويلزم الترتب في الاذهان بالعرض بحسب تلك الصور القائمة وهذا القدر كاف في اجراء البراهين الخ ثم قد
اعترض بانه لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في ذهن من الاذهان لان الوجود الذهني مثلا شرط في اتصاف
شيء بالوجود والا لزم من انتفاء الاذهان انتفاء الموجودات واجيب بان الجائز ان يكون على الا

الاذهان والموجودات علاقة توجب عدمها عدمها بل هو الحق عند الفلاسفة لان من الاذهان العقول وهي علل للعالم فيوجب
عدمها عدم العالم وانت لا يذهب عليك ان هذا المجيب لم يات بشيء فان للسائل ان يقول لو كان الاتصاف
بالوجود في الذهن لزم انتفاء الواجب العياذ بالله بانتفاء الاذهان وقد اجاب البعض بوجه آخر هو ان موجودية
الموجودات ليس باتصافها بالوجود وانما الموجودية باستناد نفسها الى الجاعل القيوم فلا باس بان يكون
الاتصاف بالوجود في الاذهان من دون توقف موجودية الموجودات على الاذهان وانت لا يذهب عليك ان
هذا لا يلائم فيما نحن فيه فان الكلام ههنا في الوجود الذي به الموجودية وفي الاتصاف بالوجود الذي هو مصداق الهليات
البسيطة وفيما ذكر هذا المجيب تسليم بان الموجودية نفس تقرر الماهية ولو من الغير وهذا مطلوب الشيخ الامام الاشعري
قوله وانت تعلم ان الحاصل في الخارج اه هذا الكلام لكنه ان تم انهدم قصر ما امر عليه المحشي هو ان الوجود من المعقولات
الثانية وان ظرف عروضه الذهن لانه لما كان الوجود في الذهن مغايرا لما في الخارج لا يكون ظرف عروضه الا الذهن
فلا بد ان يكون ظرف عروضه الخارج والا لا معنى للوجود [illegible] في نفس الامر قوله ولا يخفى انه قليل الجدوى اه قال في
الحاشية لظهور ان المعترض القائل بتغاير الظرف للوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر
والحاصل ان ظرف الوجود وظرف الاتصاف واحد كيف ان الحاصل في ظرف لا يمكن ان يحصل الوجود حاصل له
في ظرف آخر له وهذا امر ذوقي ومن قال بتغاير الظرف فقد اشتبه عليه المطابق بالفتح بالكسر فان ظرف الانتزاع يجوز ان
يكون مغايرا لظرف الوجود دون الاول وهذا غلط فان المطابق بالفتح هو مصداق القضية وقد عرفت ان المصداق
تقرر الموضوع نفسه او تقرره على صفة والكلام ههنا في المطابق بالفتح ثم ان هذا الكلام لا انكر تمامه لكنه غافل عن بيان
ما اسسه المحشي من ان ظرف عروض الوجود الذهن وقد جوز هناك ان ظرف الوجود الخارج وظرف عروضه
واتصافه الذهن فاذا اجاز ذلك فليجز ان يكون ظرف الوجود الذهن وظرف عروضه واتصافه ذهن آخر فتدبر
قوله واعلم انه ان جعل اه النسخ مختلفة في بعضها واعلم انه ان جعل وفي بعضها فان قلت انه ان جعل وحاصله انه اذا
كان ظرف الاتصاف بالوجود الملاحظة فثبوت الوجود للماهية انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه هذا الثبوت هو
الملاحظة لان ثبوت الشيء للشيء في الملاحظة انما يستدعي ثبوت المثبت له فيها وثبوت الشيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظته
فغاية ما لزم ملاحظة المثبت له قبل هذا الثبوت فلا يلزم خلاف ذهبه فسهل الامر قال في الحاشية الفاضل مولانا [illegible] الدين حسين
عن المحقق الدواني وهذا المقول مذكور في الحواشي القديمة الا انه لم يذكر فيها سهولة الامر وهو من تفريعات المحشي ثم انت
لا يذهب عليك ان الحاصل في الذهن انما هو المتشخص بالتشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية ويكون مبدأ لانكشاف
معلومه الذي هو الشيء من حيث هو اي مع قطع النظر عن التشخص الذهني وعوارضه الذهنية فالملاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة
لملاحظة امر آخر متحد به فالموجود في الملاحظة الكائن عبارة عن هذا الملحوظ الموجود ظلا في ضمن هذا المتشخص المكتنف بالوجود
الذهني فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود في الوجود الذهني لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود الذهني
في وجود ذهني آخر ورجع الاشكال بعينه وصعب الامر كما كان والكائن عبارة عن الموجود بوجود آخر فلا بد من
بيانه فان الفرق دقيق فافهم بان ليس للملحوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي ثم في النسخة المصدرة بقوله
فان قلت لو صح قوله قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لا المطابق بالكسر ولا يظهر حاصله

الاان في الملاحظة المطابقة لكنه ليس الا المطابق بالفتح فان زعم الفرق بينه وهو عينه الثبوت المطابق له الحكاية بوجود
الممكن في الملاحظة والكلام مطابق لهذا الثبوت اي المحكي عنه لهذا الثبوت وليس طرف الملاحظة حتى يسمى به
الامر بالخصوصية فيه الى لكن وانت الى ان ... عليك انه قد سلم المحشي ههنا ان طرف المطابق الثبوت ليس
في الملاحظة وقد صرح في الحاشية الاخرى من قبل ان القابل مغاير لطرف الوجود والاتصاف خلاف المطابق
والمطابق ومنه الظاهر ان طرف المطابق بالفتح ليس مع الذهن فلم يثبت الطرف الا الخارج خصوصا او نفس
الامر مطلقا فيما خصوص الذهن مطابق فلسان رتبة موجود امر خارجي خصوصا او نفس الامر فلم يثبت بهذا القول فقد ذهب
لكونه حاكيا عن مطابق خارجي او نفس امري ولم يثبت الوجود في المعقولات الثانية التي ظرف الاتصاف بها خصوص
الذهن بما هو ذهن فانظر الى هاتين الكلامين من الاطراف **قال** الشارح المحقق قدس سره لان جميع هذه الوجودات ان ...
اه هذا اذا لم يثبت ثبوت جميع الوجودات معا بمنزلة الاجزاء وهو موضع خفي ويبسط الكلام فيه موضع
آخر ولكن ساعدنا التوفيق ... بسط الكلام في موضعه ... **قوله** هذا مبني على ان العلة الخارجية الخ فيه ان العلة التي جميعه
لم العلة التي يقيد وجود المعلول بدون ان يتوقف على دوام المعلول وبقائه لان العلة الداخلة لا يجب ان يكون
علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب ليس الا حاجة اجزائه في الوجود وليس له حاجة اخرى لان المحتاج من عدم المركب عدم بان
عدم المركب لعدم الاجزاء وعدم المركب لعدم نفس وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم منتف بالذات فلا يحتاج
المركب في وجوده الى محصل لهذا النحو من العدم بل انما يحتاج في احالة النحو الاول من العدم الى المحصل ومحصله ليس الا موجد الاجزاء التي
حاجة سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء اذ لم يكن موجد الكل موجدا لكل جزء لم يكن موجودا للكل لان الكل
عبارة عن جميع الاجزاء بعينه واذا صعب لا يأبى ما يلحق الاضافات فالمركب لم يتحقق لك فساد ما قيل هذه
المقدمة والكلام مستعمل في مواضع عديدة لكنها محدودة بالنقض والحل اما النقض فهو ان كل محتاج الى
اجزائه فلو كان علة الكل علة لاجزائه لزم علة الشيء لنفسه وقد غفل هذا الناقض عن مقدمة عظيمة وذهل عن ...
واما الحل فلان المجموع وجلاله اجماله بمن يريد ... ان يكون الكل موقوفا على الكل الجزء ثم في اسعاف
هذه المقدمة بما نظر لذلك المقدمة مخصوصة بالعلة الفاعلية كما الظهر مما سبق اولا اترى ان البلقة موقوفة
على محل السواد وليس البياض موقوفا عليه وكذا هو موقوفة على محل البياض وليس السواد موقوفا عليه **قوله** لا امتناع
ان يكون معدوما وذلك لان الوجود لو كان نقيضا بنفسه اي بالعدم لكان امرا انتزاعيا وكان له منشأ الانتزاع وكان هذا
المنشأ هو الوجود او المنع اليه كذا في الحاشية وقد خفا الكلام في اثباته بما لا مزيد عليه **قوله** مع ان التناقض بالذات
فيه ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر او على موضوع كذب الاخر فيهما او عليه
وبالعكس وهذا المعنى غير مختص بالوجود والعدم الا ان يراد بهما الوجود والعدم الرابطيان ويخص التناقض
بالقضايا بناء على التنزل الا ان السواد لم يكن نقيضا للسواد لكنه لازم النقيض قطعا فيلزم الاستحالة **قوله** فان قلت
الوجود على راي من قال انه هذا الاشكال انما هو على اللفظ لا على المقصود فان الوجود المقيد لا يتصف بالعدم بان يصدق
عليه المعدوم كما ان سواد كان هذا العدم نقيضا له او لوجوده ولعل المراد من النقيض في قوله لا شيء من القضايا
بالعدم الذي هو نقيضه اعم مما يكون نقيضا له او نقيضا لوجوده بان يكون رافعا عن الواقع فافهم **قوله** مع ان

ان المقارنة قد توجد في بعض النسخ وفيه ما فيه الا ان يقال هذا الوجه مبني على الاشتراك معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته
ووجه ما اشار بقوله وفيه ما فيه اي شبهة المتوله بقوله كذلك لان الزيادة انما لا تستلزم الوحدة فلا يتم الدليل قوله ان
طائفة من المفهومات يعني ان طائفة من المفهومات تحمل على انفسها مواطاة تحت معقد قضية طبيعية او مهملة قد ما قيل
صادقة في ضمنها ولا يسري الحكم الى الافراد والا فحمل المفهومات على انفسها بالحمل المعتبر في المحصورات ضروري لا مجال
لتوهم التخصيص فيها وهذا انما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمة بها قوله وبعضها محمول عليها نقائضها
تحت معقد قضية طبيعية او مهملة مذكورة واما حمل نقائضها عليها بالحمل المعتبر في المحصورات اي الحمل الساري في الافراد
فممتنع قطعا ولعل هذا هو مراد الشارح بقوله وانما المستحيل اتصافه مواطاة فلا اشكال في كلامه وحمل النقائض انما يكون
فيما لم يكن قائمة بها وما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان نقيض الشيء لا يكون محمولا على الشيء اصلا والمحمول على
الجزئي مفهوم الاخر دون مسماه الذي هو النقيض فمكابرة لم يحصل ما عناه قوله لان العدم الذي هو
نقيضه محمول بالحمل الذاتي اه هذا على سبيل التنزل والتحقيق الحكم به الدواني وذكره في بحث التقابل ان العدم المضاف
اليه ان كان بمعنى سلب الوجود فهو مقابل غير محمول وان كان بمعنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وبهذا اندفع
الشبهة المشهورة كذا في الحاشية ويرد عليه ان العدم المطلق اي السلب المطلق اعم من ان يكون سلب الوجود
او العدم مرفوع البتة لعدم العدم والمرفوع نقيض رافعه فقد لزم صدق نقيضه عليه لكن الذي قال في بحث التقابل
لا يرد عليه الايراد بهذا الوجه فانه قال هناك السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني
ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني
ويجتمع مع ثبوته فبناء على هذا حاصل الجواب ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ سلب الوجود فغير محمول
عليه وان اخذ السلب الاعم منه فان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هو فسلبه
ليس نقيضا له فالنقيض ليس محمولا وبه مندفع الاشكال المذكور في الحاشية الانية وانت لا يذهب عليك ان ان
اراد بقوله فسلبه على الوجه الاول غير معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم له فهو ظاهر الفساد كيف
وسلب السلب الماخوذ من حيث الاطلاق مفهوم متعقل البتة وان اريد ان ليس له مصداق محقق لكن
لا يلزم منه ان لا يكون نقيضه وهو ما اضيف اليه تحقق فان استحالة مصداق مفهوم لا ينافي كونه نقيضا
لشيء اصلا فالاحرى ان يكتفي بما في اصل الحاشية من ان الصدق من قبيل صدق الذاتيات لكن الاشكال الذي
الذي بين الفرقة والنقيضة الذي يصدق لدفعه في بحث التقابل بهذا الجواب باق كما كان قوله بل النقيضة
ليس محمولا اصلا اه هذا انما على ان نقيض الشيء رفعه دون المرفوع فنقيض عدم العدم رفعه وهو عدم عدم
العدم لا مرفوعه الذي هو العدم قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم العدم نقيضا للعدم يلزم ان يكون
للعدم نقيضان احدهما الوجود والاخر عدم العدم انتهى وهذا الكلام يدل على ان المرفوع لعدم العدم بمعنى
سلب الوجود فمعنى عدم العدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقيض عدم العدم عليه
انما توهم في عدم العدم الذي مرفوعه السلب المطلق الاعم من سلب الوجود وسلب السلب الاعم لا السلب ثم القول
بكون الرفع نقيضا دون المرفوع كلام ظاهري فان معنى التناقض كما يتحقق بين الرفع والمرفوع كذلك يتحقق في

العكس ولو سلم فلا نسلم أن المرفوع لازم مساو لنقيض الرفع والمراد بالنقيض ما يعم هذا اللازم المساوي قال نقضه
أخرى بهذا اندفع أن العدم نقيض الوجود وعدم العدم [illegible] تقرر أن التناقض لا يتحقق إلا بين مفهومين
وكذا اندفع الشبهة المشهورة وهي أن عدم العدم المطلق فرده ونقيضه وبينهما تدافع إذ الفردية تقتضي الحمل
والتناقض يقتضي امتناعه انتهى اعلم أن الإشكال الأول إنما يرد فيما يتحقق فيه التناقض حقيقة وهي القضايا على ما نص
عليه المحقق في حواشي التجريد وقد مر جوابه وأما التناقض في المفردات فبمعنى التباعد وبهذا المعنى لا يظهر استحالة
أن يكون مفهومان متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وأما الإشكال الثاني فلا يمكن أن يندفع
بهذا الجواب فإنه لو سلم أن المرفوع ليس نقيضا للرفع لكنه لا أقل من أنه لازم مساو للنقيض فيلزم أن يكون الشيء
نوعا ولازما مساويا للنقيض وهذا في قوة استحالة كون الشيء نوعا ونقيضا والجواب الذي اختاره في بحث
التقابل قد عرفت حاله فالحق في الجواب أن الفردية والنقيضية إنما يستحيل اجتماعهما في مفهوم يكون صادقا في نفس الأمر
على شيء لأنه يستلزم اجتماعهما صدقا في ذلك الشيء الفرد وأما إذا كان مفهوم بحيث يمتنع صدقه في نفس الأمر
على شيء ويكون من الكليات الفرضية فلا امتناع في اجتماع الفردية والنقيضية فيه ومفهوم عدم العدم لما لم يصدق
على شيء في نفس الأمر فلا بأس بكونه فرد العدم ونقيضا له لا سيما هذا المفهوم في قوة رفع النقيضين لأن
العدم بمعنى السلب المطلق أعم من النقيضين فرفعه في قوة رفع النقيضين فلا بأس في فرديته لنقيضه التي في قوة
اجتماع النقيضين فإن استلزام ارتفاع النقيضين لاجتماعهما أمر مشهور فتدبر وقد أجاب صاحب الأفق
المبين بوجه هو أعجوبة عند الصبيان بل أضحوكة للصبيان لفضيحة قائله لدى الخاصة والعامة ويرويه أهل أن قلت
في نظر الكافة وقال فيقال إنه الفه تحمل تأمل بما أصلناه في قسطاس الفردية وهو من مستصعبات الشكوك
المعضلة أفليس لك أن تجد إن حكمت بالقسطاس أن عدم العدم فرد من أفراد العدم باعتبار أنه طبيعة العدم
مع قيد لا من حيث خصوص القيد بل بحول لحاظ التعين والإبهام فإنه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه
وهو شيء غير طبيعة الفرد في ذلك اللحاظ ومقابل له من حيث الخصوصية لا من حيثية مطلق الفردية ولا أظنك أن
تنكر فيما يحكم به فطرة العقل ما لم يكن سقيم الطباع أن التقابل إنما هو بين التقابل وسنخ مطلق الفردية لا بينه وبين
المخصص بخصوصية الفردية على التميز من غير أن يجعل ملحوظا بلحاظ مطلق سنخ الفردية غير متميزة عنه وإلا كان ذلك السنخ وهذه
الخصوصية مثنى الطبيعة في الوجود وأنت لا يذهب عليك أيها السليم الفطرة والسوي الفطنة أن هذا من عجائب تحقيق قائله
أن يقول له أولو الألباب أيها المتساهل للأصول المخترعة الموهومة لم لا تعقل على عقباك من الإيمان بالحق وتنكب
بعد العقل على اتباع قول الصدق أفكيف يجوز عدم منافاة خصوص الفردية للنقيضية أو ليس من الفطريات الأوائل
عند من عصمه الله عن الغواية والغباوة أن التقابل يأبى عن الفردية مطلقا أو ليس الفردية تقتضي صدقه على ما يقتضي يصدق
الفرد الذي يأبى عنه التقابل ومعنى قول المحصلين أن سنخ الفردية مناف للتقابل أنه كلما يصدق عليه مفهوم الفرد يكون
مصداقا له لا يصح أن يكون مقابلا لا أن سنخ الفردية مناف له وخصوص الفردية غير مناف كيف وهذا الا[illegible]
ولا ينكر من الغاوين ثم إنه دفع بهذا الأصل المليع الشك المشهور المعضل المسمى بالجذر الأصم وهو أن قول القائل كل
ما أقوله كاذب ساكتا عن غيره من الكلام يلزم من صدقه كذبه ومن كذبه صدقه فلا يكون صادقا ولا كاذبا فأجاب بأنا

هذا الشاكل عن الحق وبهت لعبارات مطنبة بلمعة مخيلة للاوهام ومموهة للعقول لدى الافادة والابهام وهي ان نفس هذا
العقد اما ان يكون فردا للموضوع من حيث انه طبيعة الكلام في هذه الاشياء مع قيد ما يخصص تلك الطبيعة لا من حيث انه حمل فيه خصوص
هذا المحمول على هذا المحمول الموضوع فانه مناط خصوص الفردية لا بمعيار سنخ الفردية على ما عرفت من قبل الآن ثبت الفارق
منك لكان ان ما يجلب سراية الحكم على العنوان الى ما هو من افراده انما هو سنخ الفردية لا خصوص هذه الفردية فان خصوص كون
ان هذا الفرد بخصوصه اعتبار فيه غير اعتبار كونه فردا والاعتباران مفصول احدهما عن الآخر في لحاظ التعين والابهام
الذي هو طرف الخلط والتوهم باعتبارين وما يجب سراية الحكم على العنوان الى الفرد انما هو اعتبار كونه فردا منه لا اعتبار
كونه هذا الفرد بخصوصه فاذن نفس هذا العقد مع عزل النظر عن خصوص هذا المحمول الداخل في سنخ ما هو فرد هذا العنوان
فانما يسري الحكم اليه من تلك الحيثية وهو معزول بحسب تلك الحيثية عن خصوص ذلك المحمول بخصوصه اذ خصوص المحمول انما هو
بحسب خصوص الفردية وليس السراية بحسب ذلك الاعتبار وانما استلزام الصدق للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول
لا باعتبار الذي بحسبه السراية انتهى وانت لا يذهب عليك ان هذا الرجل لا يحب عن الاوهام الموقعة في الطلبات
والاقوال الشنيعة المهلكة في الحفرات افلا يجعل في الآيات وما فيه للهداية الى الحق من الدلالات اما فهم ان الحكم في
المحصورات والبوت في القضايا المخلطات يوهم لسراية الخصوصيات الافراد لعقم الشكل الاول والذي هو من اسرع
المنتجات فلم يصح انما يسري الحكم الى سنخ ما هو فرد للاوسط ولم يتعد به الى خصوصيات ما هو مندرج تحته فلم يصل الاصغر الذي
هو خصوص فرد من افراد الاوسط في حكم الكبرى سيما فلم يلزم النتيجة فقد بان ان الحكم كما يسري الى سنخ الفردية يسري
الى خصوصها وهذا امر ضروري لا يتكلف عنه الا منحرف القريحة واذا كان الامر بهذا القسطاس المستقيم فالقوم وجرى
البرهان على هذا المنهج المستقيم فقد لزم ان يسري الحكم بالكذب في هذا العقد الى نفسه بما انه حكم فيه بهذا المحمول على
الموضوع ويرجع الاشكال بغير محال فهذا المتحقق هذا المحب ان يقرع فيه القدح كما قرع في قسل الطاموني ولا يحل حق
لحق بما تكفل وسالف الزمان الناكلون ولايتم مخامر الذهن يحسبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا ولا تحسبهم بمفازة
من اللوم واذ قد جرى بنا الكلام الى ذكر هذا الشك فحري بنا ان نذكر حله القويم المقبول عند الطبع السليم هو
ما افاده الخائض في بحر التدقيق الغائص على لآلي التحقيق ذلك المحقق الذي لم يظفر على مثل تحقيقاته احد من وسائر
الفلاسفة وقد بالغ بالقدح المعلى في فك عقد الشبهات المعضلة وهو ان هذا الكلام ليس بخبر حتى يكون صادقا او كاذبا
وتحقيقه ان الخبر لا بد فيه من حكاية عن امر يكون متقدما دون تحقق الخبر ويكون هو في حد ذاته بحيث يشرع عنه النسبة العقدية
ويكون مرآة وحكاية عنه وهذا مفقود في هذا القول فانه ليس هناك امر سوى هذا القول فليس هناك امر يصح عنه انتزاع الكذب
ثبوتا وسلبا ولا يصلح لنفس هذا القول بهذا الوجود ان يكون محكيا عنه اذ الحكاية عن نفسها غير معقول في فرد هذا
القول اما قول مغاير لهذا القول ولو بالاعتبار موجود دون وجوده فيتصل الحكاية صحيحة ويكون ذلك القول المغاير
كاذبا فيصدق هذا القول او ليس كاذبا فيكذب هذا القول ولا اشكال واما نفس هذا القول فلا حكاية فلا خبر فلا صدق
ولا كذب وهذا الخلاف قول ان كل قضية تحتمل الصدق والكذب فان هذه القضية داخلة فيه لان لها وجودا نفسيا ووجود
هذه القضية حين الحكاية اما في ذهن غير القائل او في ذهنه فقد تحقق محكي عنه فصح الحكاية واما نفس هذا القول في
وجود فيه الحكاية فليس داخلا فيه لانه فلو قصد الحكاية عنه في هذه القضية لم يصح النسبة واذا دريت ما تلونا عليك علمت ان ما في

الشبهة تجاري بأن هذا القول في صورة الشخصية كقول القائل كلامي هذا كاذب وح لا توجه اليه جواب في المبان ولو سلم
صحته ففي صورة الكلية وما هذا القولين في صورة الكليتين مثل ما نحن فيه في الخميس كل كلامي يوم الجمعة صادق وفي الجمعة
كل كلامي يوم الخميس كاذب فيلزم من كذب كل صدقه وبالعكس وقد اعترض عليه الجواب ردي بوجوه منها ان احتمال الصدق
والكذب ليس مرجعه الا الى ان المخبر حكم فيه بثبوت شيء لشيء فان كان المحكوم بالثبوت ثابتا في نفس الامر كان الخبر صادقا والا
كان كاذبا وههنا قد اشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم عليه بثبوت الكذب فان كان الكذب ثابتا كان الخبر صادقا والا
كان كاذبا فلا منع لنفي الخبرية ونفي الصدق والكذب عنه ومنها ان مرجع الصدق والكذب الى امكان اجتماع النسبة
المعلومة بحسب تحققها الذهني مع تحقق تلك النسبة وعدمها وهذا متحقق فيما نحن فيه اذ ليس معنى تحقق النسبة وعدمها الا ان
يكون الموضوع الذي اخبر عنه متصفا بالمحمول او لا يكون وظاهر ان المخبر عنه الذي هو نفسه متصف بالكذب او ليس متصفا به
ومنها ان اندفاع النقض لكل قضية تحتمل الصدق والكذب [illegible] المحقق بانه اذا لاحظها غير القائل به تحقق بين موضوعها
ومحمولها نسبة واقعية جار فيما نحن فيه [illegible] القضية [illegible] الحكاية الى واقع لما لم ينته فيما نحن فيه فعدم الانتهاء ولو
الخبرية لنظر بخبرية هذا القول ومنها ان [illegible] ان المتكلم بهذا القول قصد الاخبار كما في سائر الاخبارات فلا منع لنفي الخبرية وقد اجاب
لا بد منه عليك ان المخبر انما الحكم في الخبر بثبوت شيء لشيء متصور مغاير لهذا الثبوت وفيما نحن فيه ان كان لهذا الخبر وجود
مغاير فهو المحكي عنه فان كذب صدق هذا الخبر وان لم يكذب كذب هذا الخبر وان لم يكن موجود مغاير فلا يمكن الاخبار عنه
ولا يجدي ما قوله قد اشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم بثبوت الكذب لانه لم يحكم على وجه الاخبار عنه لفقد لازمه الذي ذكرنا فاندفع
الاول ومنع تحقق النسبة في الخبر ان يوجد بمصداق هو ان موضوعه المغاير لكنه الحكاية بحيث يصح انتزاع المحمول على وجه الحكاية
وههنا فرد موضوعه نفسه فاندفع الثاني واما اندفاع النقض فبان الخبر المذكور داخل في المصداق باعتبار وجوده بوجود
مغاير اما في ذهن المخبر او في ذهن غيره وان قصد الحكاية عن هذا الخبر الموجود ولم يصح قطعا واما فيما نحن فيه فليس له مصداق بوجود
مغاير للمخبر بحيث ينقض للمصداقية وينتهي الى المصداق لم يكن حكاية فاندفع الثالث وظهور قصد المخبر للاخبار لم لفقد شرط
الاخبار واقول حاصل ان الذي يلزم للحكاية وجود المخبر مع قطع النظر عن وجود الخبر حتى يصح المطابقة واللامطابقة ولا يصح الحكاية
عن شيء على سبيل الدور والتسلسل فان الوصفين متنافيان متكافئان فلا يوضعان لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد
ولا بد من الانتهاء الى المحكي عنه لا يوصف له وصف الحكاية وفيما نحن فيه المخبر عنه بهذا النمط مفقود فلا يصح الحكاية اصلا فلا يصح الخبر
بحال ثم اجاب الجواب ربي من عند نفسه وقال الصواب في الجواب ان هذا الخبر خبر لكنه ليس بصادق ولا كاذب فان الخبر الذي
ينتهي الى المحكي عنه مغاير له ولا يكون حكاية عن شيء يحتمل فيه الصدق او الكذب واما خبر لم ينته الى محكي كذلك بل انما تسلسل
سلسلة الحكايات او يدور فلا يكون صادقا ولا كاذبا اذ الصدق والكذب انما يكون من جهة المطابقة واللامطابقة
لا يتصور بدون الانتهاء الى محكي عنه كذلك ثم لما كان الايرادان الاولان غير ساقطين قرر الكلام بوجه آخر يوان
للكلامات المتسلسلة بان يكون الاول حكاية عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا او الدائرة بان يكون الاول حكاية
عن الثاني والثاني عن الاول بوسط او بغير وسط اعتبارات احدها انه مبدء السلسلة داخل فيه وبهذا الاعتبار لا صادق
ولا كاذب وثانيها ان يعتبر السلسلة من الثاني ويكون الاول خارجا عن السلسلة وبهذا الاعتبار يكون كاذبا
لانه حكاية عن شيء ليس صادقا ولا كاذبا وثالثها ان يعتبر السلسلة من الثاني فيكون الاول صادقا

صادقة لانه حكاية عن موضوع متصف بالكذب وانما كاذب لانه حكاية عن مبدء السلسلة التي ليست صادقة ولا كاذبة والحاصل
ان الداخل في السلسلة لا صادق ولا كاذب [illegible] منها ذهب الى المبدء كاذب والبعيد عنه صادق واما السلسلة
الدائرة فاحد اعتباراتها انها حكاية لا تنتهي الى المحكي عنه وهو بهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب وثانيها انها حكاية
عن شيء هو حكاية عن شيء لا ينتهي الى المحكي عنه وهو بهذا الاعتبار كاذب لانه حكاية عن امر باثبات الكذب فهو لا كاذب
لما انه لا صادق وثالثها انه حكاية عما هو حكاية عما هو حكاية من دون الانتهاء الى واقع وهو بهذا الاعتبار صادق
والمحكي عنه كاذب وقد بلغ في تبيانه مبلغا من الاطناب ولم تحصل بما فاد ازاد لان الكلام الذي هو مبدء السلسلة
ان كان حكاية عن الكلام الذي يليه فهذا الكلام اما بحيث يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدء صادق واما
بحيث لا يصح انتزاعه فهو كاذب وان لم يكن حكاية فلا تسلسل ولا دور وتم ما قال المحقق الدواني وبالجملة انكار الصدق والكذب
بعد الاعتراف بالجزئية خروج عن حكم الفطرة فافهم قوله الا ان [illegible] ان العدم الذي يضاف اليه العدم اه هذا الاستثناء لا يصح
متصلا فان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه لان نقيضه ارتفع وهو غير محمول لا المرفوع وحاصل هذا الكلام ان عدم العدم
محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم فهذا لا يصلح دافعا نعم لو كان اصل الكلام ان العدم نقيض الوجود وهو غير محمول
على عدم العدم لتوجه اليه ان نقيضه المراد بالعدم الذي اضيف اليه العدم سلب مطلق وهو ليس نقيضا للوجود وانما النقيض
سلب الوجود ولفائدة ان كلمة الا بمعنى لكن وهذه افادة جديدة يعني ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا عليه لكن هو محمول على
نقيضه الذي هو عدم عدم العدم ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود
قوله لكن بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه لقائل ان يقول ان المضاف اليه في عدم العدم لما كان بمعنى السلب الشامل
للنقيضين يكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لا نفسه ولا غيره فلا يكون اعم من نفسه والحق ان العدم اعم من
عدم العدم فيكون سلبا لهما بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم لا اخص ولعله اراد بالعدم
المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هي اعني موضوع المهملة فرفعه يكون بانتفاء فرد منه فلا يكون في قوة رفع النقيضين و
انعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ المسلوب السلب المطلق اعني موضوع الطبيعة حتى يكون انتفائه بانتفاء جميع الانحاء
لكن يرد عليه ان الكلام كان في عدم العدم الذي هو نقيض العدم وعلى هذا لم يتم نقيضه له فتدبر قوله فكان
محمولا على نفسه بالعرض وبالواسطة فان الشيء لا يحمل على نفسه بالحمل الشائع حملا بالذات والا لكان ذاتيا لنفسه او نوعا له
لكن يرد عليه ان المعاني المصدرية لا يحمل بالحمل الشائع الا على حصصه عند المحشي فكيف يحمل على نفسه بالعرض قوله فكان
من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين وعند القوم ان يكون حمل عدم العدم على عدم عدم العدم حمل عرضي وهذا غير مستقيم
لان عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم لان في الاول اضافة واحدة وفي الثاني اضافتان وحمل المطلق
على المقيد كيف يكون حملا عرضيا فهذا المفهوم لكان محمولا على نفسه حملا عرضيا فليس محمولا على نقيضه كذلك بل كحمل النوع على ما هو
نوع له فافهم قوله فما كان مبدءه متكرر النوع اه المشهور في تفسير الكلي المتكرر النوع الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل
الاولي وبالحمل الاشتقاقي ويفهم من كلام المحشي في المرصد الثالث ان المبدء الذي يكون محمولا على فرده حملا ... عا
عرضيا ومحمولا بالاشتقاق ... انه مع عند المحشي فهو ايضا داخل في الكلي المتكرر النوع وعلى هذا صار حاصل الدليل
ان عروض شيء لنفسه اشتقاقا او مواطاة يستلزم عروضه للمنتقي من ذلك الشيء المفروض اشتقاقا والذي مبدءه متكرر

مبدءه عارض لنفسه باحد الوجهين فيكون عارضا للمشتقه الذي هو نفس الكلي اشتقاقا فيلزم حمل الكلي على نفسه بالعرض
لان عروض المبدء لشئ يلزم حمل المشتق وح يرد عليه النقض بالامور الثابتة للمبادي الخارجة عنها فانها محمولة على المبادي
حملا بالعرض وليست عارضة لمشتقاتها وبهذا ظهر ان حمل كلامه على المشهور يكون حاصله ان عروض المبدء لنفسه اشتقاقا يستلزم
لعروضه لمشتقه اشتقاقا الى آخر الدليل وح لا يتم الدليل ايضا كما قيل لتوجه المنع الى تلك المقدمة واستند بعروض المبدئية للمبدء من دون
عروضه لمشتقه فتدبر **قوله** وهو يستلزم اه انما يتم لو ثبت ان كل ما بالعرض للمشتق بالعرض للمبدء وفيه ايضا منع ظاهر فان الاشتقاق
عارض للمشتق وليس عارضا للمبدء فتامل **قال** المصنف قد يكون وجود الوجود نفسه قال الشيخ المقتول فعلى هذا لم يكن حمل الموجود
على الموجودات بمعنى واحد بل يكون الماهيات موجودة بمعنى انها قام بها الوجود والوجود بمعنى انه نفس الوجود والجواب ان المراد بالموجود
ما يترتب عليه الآثار ويمكن الاشارة اليه وهذا مفهوم واحد لكن الكلام في ان صدق هذا المفهوم على الموجودات لقيام شئ
مبدء الآثار او ان الاشياء يترتب عليها الآثار بانفسها فالمجيب يقول ان الماهيات المغايرة للوجود يصير مترتبة الآثار لقيام
الوجود الذي هو منشأ ترتب الآثار والوجود موجود بنفسه اي يترتب الآثار بنفسه وهذا لا يوجب اختلاف معنى الموجود في الموجودات
وهذا كما ان النير ما كان بحيث يظهر على الابصار ويوجب ظهور امور اخرى عليها وهو مفهوم واحد يصدق على الاجسام
النيرة بقيام النور واما النور فنير بنفسه اي ظاهر على الابصار بنفسه ومظهر لغيره بنفسه وقد يقال هذا المفهوم المشتق مشتق من
الوجود المصدري ومفهومه واحد صادق على الموجودات كلها ومنتزع منها كما ان الوجود المصدري بمعنى واحد صادق
عليها ومنتزع منها لكن الكلام ههنا في الوجود الحقيقي لا المصدري فهو بمعنى زائد على الماهيات يوجب قيامه بالماهيات صدق
الموجود المشتق من الوجود المصدري عليها وانتزاع هذا الوجود المصدري عنها واما الوجود الحقيقي فهو بنفسه مما يصدق عليه هذا
المفهوم وينتزع عنه هذا المفهوم فتامل فيه **قوله** والموجودية بنفسه يستدعي عدم الاحتياج اه الموجودية بنفسه عبارة عن كون
نفس ذاته مصداق الموجودية وهذا لا ينافي الاحتياج كيف ويجوز ان يكون الذات التي هي مصداق الموجودية باطلة في
حد ذاتها وتحتاج الى مقومها فتقومها اي الجاعل جعلا بسيطا فيصدق الموجودية لتحقق مصداقه واذا لم يقومها الجاعل لبقيت باطلة فلا يصدق
الموجودية لعدم تحقق المصداق وتقرره لا لكون المصداق غير كاف في المصداقية لعدم الوجود انما ينافي الاحتياج بعد تقررها وهو مسلم
ومثل هذا بعينه مثل الذاتيات فان مصداقها نفس الذات المتقررة فاذا تقررت وتدونت تحقق الصدق واذا لم يتقرر
لم يتحقق ولعل هذا غلط باشتراك الاسم فان الموجودية بنفسه قد يطلق على عدم الاحتياج الى الجاعل وقد يطلق ويراد بها كون
نفس الذات مصداقا له والقائل ظن المعنى الاول والمتحقق المعنى الثاني **قوله** لانا نقول العينية تنافي الاحتياج اه فيه ان هذا
الفرق تحكم محال لا وجه له كما سنفصل ان شاء الله تع **قوله** منشأ الانتزاع لم يرد به علته ثبوت الموجودية بل المراد ما يكون
مصداقه ويكون الحكاية عنه بالموجودية كما ان السواد منشأ لانتزاع الاسود بمعنى انه مصداق له **قوله** هو الوجود القائم
بنفسه الواجب لذاته قد اضطرب عباراته فبعضها يفيد ان منشأ انتزاع الموجودية ومصداقها نفس ذات الواجب
تع شانه وبعضها يفيد ان المصداق الذات الحيثية وقد الطفنا هذا الراي لنفسه من قبل والآن نعود اليه فنقول المصداق
الصادق يكفي لصدقه ولا نظر الى امر آخر بعد تحقق المصداق في الصدق وهذا ضروري اولي والغفلة وجوب صدق
شئ على شئ بمعنى وجوب مصداقه واذا انتفى الصدق بعد تقرر المصداق لا يكون المصداق مصداقا واذا تقرر
هذا فنقول لو كان ذات الواجب تعالى شانه وجود الكل موجود لما صح العدم على شئ لتحقق مصداق موجوديتها دائما

واما بل وجوبا لكلي الممكنات منها ما هي معدومة ثم موجودة وكلها جائزة العدم مع تحقق الواجب فلا بد ان يكون مصداقه شيئا
آخر غير ذاته تع ولو كان مصداقه النسبة فهذه النسبة ان كان صفة الممكن الموجود انضمامية او انتزاعية فقد ابطله المحشي
وان كان صفة الواجب فهي اما انضمامية فيقتضي انه قديم غير مجعول بالاختيار فيكون صدق الموجودية قديما وغير
مجعول بالاختيار لما علمت ان تحقق المصداق لا ينظر الى شيء آخر واما انتزاعية فلا بد من منشأ اما الذات واما صفة
منضمة اليها وقد بطل الشقان فقد بان لك ان الوجود الحقيقي للممكن لا يكون واجبا ولا صفة من صفاته تعالى فافهم قوله
لانه ليس قائما بالماهية اه هذا الاستدلال لا ينفع من يكون شيئا الا اذا ابطل العينية وثبت الزيادة وسيعلم ان دلائل
اثبات الزيادة وابطال العينية مدخولة ان شاء الله تع قوله وتلك الحقيقة على ما حكم به النظر الدقيق اه يعني ان تلك
الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري فقط لا ان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما يزعم الاكثرون وهذا
بناء على ما يدعيه من ان المعنى المصدري لا يصدق على امر ممتنع ويخالف هذا ما يصرح المصنف والشارح رحمهما الله تعالى قوله
لانه موجود لغيره اه ان اراد بالموجود للغير ان موجوديته بتأثير الغير فهو تأثير البسيط في جوهر الذات وتقرره فهذا مسلم
لكن لا يلزم منه ان يكون مصداق حمل الموجودية زائدا على حقيقته لما قد علمت وستعلم ان شاء الله تع وان اراد ان موجوديته
بتأثير الغير تأثيرا مؤلفا في صيرورة الذات موجودة فلا نسلم ان الممكن يحتاج الى هذا النحو من التأثير بالذات بل
انما يحتاج في تقرر ماهيته وان شئت قلت في تقرر الوجود فيه تأثيرا في هذا التقرر يغنيه التأثير في صدق الموجودية كما ان
التأثير في تقرر الذات يغنيه التأثير في صدق الذاتيات وان اراد ان مصداق الموجودية ليس نفسها بل مداخلة الغير
فهذا اول الكلام لا بد له من بيان ولعله اراد الشق الاخير وانما ادعى به اتكالا على ما سيظهر من دليل الزيادة قوله فالواجب
سبحانه وجود خاص اه اي وجود حقيقي نفس مصداق الموجودية قال في الحاشية اي نفسه واعلم انه قد وقع بين السيد صدر الدين
محمد وبين المخدوم جلال الدين محمد رحمهما الله ان للواجب ماهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود ولا ماهية له لان الماهية هي الحقيقة
المعراة عن الوجود وهو سبحانه منزه عن اطلاق الماهية واحاطة الاعتبارات وقال المخدوم جلال الدين محمد له ماهية وماهيته
هو وجوده ومبنى الخلاف مبنائي ان له سبحانه ماهية ام لا اشتهر لكن ما استدل به من قوله لان الماهية اه لم يوجد في كلامه
والذي يوجد في كلامه ان ما له ماهية ووجود فهو ممكن وفي بعض كلامه ان حقيقته لا تحصل في العقل فلا يجاب عن السؤال بما هو
قال بعض ناظري هذا الكتاب لا شك ان ذاته تع مصداق للموجودية ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما
ولا نزاع الا في اطلاق لفظ الماهية فالصدر المذكور يعتبر فيه التعرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب كونها
معقولة وهي مستحيلة فيه تع لانه وجود خاص فقال لا ماهية له والمحقق الدواني رحمه الله تع اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل عن
جميع القيود والاعتبارات ولا كون كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية ضرورية فيه عز مجده فقال باطلاقها
عليه فالنزاع ليس الا في اللفظ وهذا بعيد جدا فان الصدر المذكور لم يرتض بما قال المحقق الدواني واعترض عليه بانواع
الايرادات وانكر كونه سبحانه وجودا حقيقيا قائما بذاته ثم قال بمعنى عينية الوجود عينية مفهوم الوجود بمعنى ان ذاته تعالى سبحانه
هو الوجود المعرى عن الماهية فالموجودات التي سواه سماء موجود وارض موجود وحيوان موجود واما الواجب
فموجود بحض ليس شيئا موجودا ولو كان النزاع لفظيا لما تشمر كل منهما لرد الآخر وهذا بعيد عمن له ادنى مساس
فكيف عن امثال المحقق الدواني نعم ما قال ذلك الصدر غير محصل الى الآن فانه يوهم ان معنى قولهم وجود الواجب عينه

ان الواجب لا موجودية له يحكم عليه بانه موجود بل هو موجود بحت وزعم ان قول المحقق رحمه الله ان ذاته ذات بسيطة ووجود بحت بمعنى ان مصداق الموجودية
نفسه قول باطل فيلزم عليه ان يكون له سبحانه ماهية غاية الامر انها نفس الوجود ويصح عليه الحكم بانه شيء موجود وبالغ في تشنيعه وتكريره وتأكيده
مبلغا وسود الاوراق ولم يدر ماذا اراد فان اراد نفي الحقيقة الكلية فان له ان ليس له حقيقة كلية محتاجة في ان يصير موجودا الى امر زائد
فهذا بعينه ما يقول المحقق الدواني فلا وجه للرد عليه وان اراد ان ليس له سبحانه ذات يحكم عليها بانه موجود كما يفصح عنه كلامه ولعل
كلامه نص فيه فهذا اعتراف بان لا ذات له سبحانه فهو لا شيء محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه قد اعترف بانه تعالى
موجود بحت فان اراد ان ذاته تعالى نفس هذا المفهوم فهو ضروري البطلان لانه مفهوم منتزع تابع للانتزاع فكيف يكون
ذاته تعالى نفس هذا المفهوم ومع هذا يلزم ان يكون له تعالى وسبحانه ماهية هو نفس الموجود ولان مفهوم الموجود ايضا ماهية من الماهيات
وان اراد ان ذاته تعالى فرد من افراد هذا المفهوم لكنه موجود بنفسه لا يمكن ان يتخيل الى شيء غير موجود بنفسه كالماهية الكلية ونحوها فح له
ذات يصح الحكم بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود فهذا بعينه ما قال ذلك المحقق فلا وجه للرد عليه فافهم ثم ان الدليل المنقول
عنهم المذكور في المتن وغيره انما مقتضاه ان ذاته تعالى نفس الوجود ومصداق الموجودية لا ان ليس له تعالى ذات يحكم عليه
بانه موجود تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وبالجملة لا نظير لكلامه وجه يجوز العقل صحته ويكون رادا لقول المحقق الدواني اورد
وفي الواجب الاول وانما زايدا ان هذا الكلام من الخفي نص على ان حصة من الوجود المطلق عارضة للواجب تعالى شانه والذي
عين الذات انما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه ان يكون البارئ عز وجل موجودا بالوجودين احدهما هو الوجود الذي هو نفس
الذات والاخر هذه الحصة وذلك لان مناط الموجودية الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى واما الحصة من الوجود فلغو في الموجودية
قال الخوانساري هذا القول خلاف المعقول وحكم لا يطابق احكام العقول بل هو من الخرافات اذ لا معنى لان يقال حصة من السواد
قائمة بزيد لكن زيد ليس باسود بهذا القيام فلا بد عند العقول بعروض الحصة من الوجود من القول يكون موجودا به بهذا المعنى
القيام وح يلزم كونه سبحانه موجودا بالوجودين وهو باطل بديهة وايضا يلزم الاشكال بان هذا المفهوم العام الذي من
المعقولات الثانية زائدا فلا بد له من علة وعلته لا يمكن ان يكون ذاته بل غيره فيلزم المحذور ولم يدفع العينية في الجواب وما ذكر
ميرزا جان لا يجدي اذ حاصله ان الموجود المأخوذ من الوجود بمعنى خاص وح نقول الكلام في المعنى الذي به الموجودية سنخ
الواجب والممكن والمأخوذ منه المشترك العام ليس الموجودية في الواجب والمعنى الاخر لا يوجد في الممكن وانت لا بد
عليك ان ليس معنى المشتق الا معنى اجماليا يعبر عنه بالفارسية بسياه وهست وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما يترتب عليه
الاثار المطلوبة الخاصة فمعنى الاسود ما يترتب عليه اثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه اثار القيام وهكذا فمعنى الموجود
ما يترتب عليه الاثار لان الوجود عبارة عن مبدأ الاثار ثم ترتب الاثار المطلوبة بقيام المبدأ ظاهر لا سترة فيه
فان اثار السواد انما تترتب على الجسم بقيام السواد به ولهذا اشتهر في الاستعمال المشتق الى قيام المبدأ واما انه هل
تترتب الاثار التي تترتب بقيام المبدأ على نفس الشيء فيكون مصداقا للمشتق ويكون حمله كحمل الذاتيات فيكون بنفس
الشيء قائما مقام المبدأ فالفلاسفة يدعون ان الواجب موجود بهذا الوجه والاشاعرة يدعون ان موجودية
الموجودات كلها بهذا الوجه فالمبدأ حقيقة هو الذي يكون منشأ ترتب الاثار وهو نفس الذات ثم العقل ينتزع
منه مفهوم كون الشيء موجودا ويسميه بالوجود لكن لا دخل له في ترتب الاثار وهذا كما ينتزع من زيد مفهوم كونه انسانا
ويسميه بالانسانية لكن لا دخل له في حمل الانسان عليه وكما ينتزع من الجسم القائم به السواد مفهوم الاسود به ولا دخل له في

المعنى العام يطلق عليه تعالى
لكن موجوديته ليست به
انما الموجودية بالمأخوذ
منه

في حمل الاسود عليه بل يكفي قيام السواد فيه وفي ترتب الآثار المطلوبة من الاسود ح فقد ظهر ان القول بعروض حصة الوجود مع عدم كونه مناط
الموجودية لا معنى فيه ولا انحراف بل هو الذي يقبله الطبع السليم لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما الاشكال بان الوجود
العام زائد فلا بد له من علة فجوابه ان الحاجة الى العلة انما يكون في الامر الزائد لا يكون مصداقه نفس تقرر الذات واما اذا كان
المصداق نفس التقرر فلا تحتاج بعد التقرر الى العلة ولو سلم الحاجة الى العلة فالعلة نفس الذات وهي متقدمة عليه بالوجود الذي به
الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم الذي لا دخل له في الموجودية واما قوله ان الكلام في الوجود الذي به موجودية الواجب
والممكن فمبني على اشتراك الوجود الذي به الموجودية بمعنى فان ثبت بطل قول المشائين انه وظهر الحق لكنهم لا يسلمون
اشتراكه بين الواجب والممكن وانما المشترك عندهم هذا المفهوم العام المنتزع فافهم ثم قال المحقق الخوانساري في تحقيق المقام
والصواب انه ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسياه وهذا المعنى انما يصدق على شيء قام به الفرد من
المشتق منه او حصة منه وعلى المبدأ القائم بنفسه واذا كان صدقه على شيء بعروض المبدأ يكون صدقه معللا واما اذا كان
صدقه على فرد المبدأ القائم بنفسه لا يكون صدقه معللا ثم ان معنى المشتق اي ما قام به المبدأ قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب
القيام بالغير واذا تمهد هذا فنقول الموجود ما قام به الوجود باحد القيامين فالممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود
القائم بها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض
الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من
الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه واما مفهوم الموجود المطلق المحمول على الواجب وان غايره لكن لا يحتاج الى علة لعدم
مغايرة فرد مبدئه الذي باعتباره الحمل لكن يلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية القائلة بان كل مفهوم مغاير لشيء تحتاج
الشيء في حمله عليه الى علة وقد نص المحقق الدواني ان الواجب الذي هو وجود قائم بنفسه مقتض لحمل الموجود المطلق عليه وح
فالاشكال عائد فانه يلزم ح تقدم ذات الواجب على صدق الموجودية او نفسه وهو الصواب ان الموجود المحمول ان اريد به ما
قام به الوجود قياما حقيقيا فلنسلم حمله على الواجب تعالى شانه اذ لا قيام هناك بل في انه فرد من الوجود القائم بذاته وان اريد
ما قام به الوجود قياما مجازيا فهو نفس المبدأ القائم بنفسه فحمله من قبيل حمل الشيء على نفسه فلا يحتاج الى العلة وان اريد به المعنى العام
اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول في ضمن هذا المفهوم الخاص اعني ما قام به الوجود قياما مجازيا
وصدقه على الواجب معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه وذاته بما هي موجودة خاصة بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا
مقدم على محمولية العام والموجودية مرتين مرة بصدق الموجود المطلق ومرة بصدق الموجود الخاص غير مستحيل بهذا الوجه
لان صدق العام ليس الا في ضمن صدق الخاص وليس الصدقان متغايرين في التحقق وانما الاستحالة اذا كان الصدقان
متغايرين هذا ملخص كلامه وقد نبه لطول محل وانت تعلم ان الذي اعترف به من ان معنى المشتق اي المعنى المحمول يصدق
على ما قام به المبدأ وعلى فرده القائم بنفسه هو الذي ذكرنا انه ما يترتب عليه الآثار المطلوبة من قيام المبدأ ومنه
الآثار قد تترتب على قيام المبدأ وقد تترتب على نفس الشيء فنفس الشيء قائم مقام المبدأ وهو الذي ادعى انه فرد
المبدأ القائم بنفسه وقوله ويلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية ففيه ان لا تخصيص لان حاجة الصدق انما هي في تحقق
المصداق واذا كان المصداق تقرر نفسه لا يحتاج الصدق في حاجة الصدق انما يكون فيما كان المصداق غير الذات
وهو القاعدة الكلية لا ما زعم هذا ثم بان لك ان هذا الطول لم يرد على ما مر منا الا بالتزام كون الوجود الذي هو عين الباري

عز وجل فرد للوجود المطلق البديهي كما اليه ميل اكثر المحققين مثل ان المحقق كما سيظهر لك منصوب لكن هذا الفرد غني عن عروض حصة من المعنى المصدري
لانه لما اعترف بان مفهوم الموجود المشتق محمول عليه سبحانه فبشرع العقل يلزم كونه موجودا وهذا الكون معنى مصدري يعبر عنه بالوجود
وبالموجودية فقد ثبت عروض حصة من الوجود فان لم يكن به الموجودية فيلزم الاتفاق بيننا وبينكم والا كان به الموجودية الحصة فقد لزم
الموجودية مرتين فقد لزم عليك ما الزمت علينا وان قيل ان مقصوده نفي عروض حصة من الحاصل بالمصدر الذي به الموجودية كما قد
يشعر كلامه في بحث الجعل قلت قد علمت مرارا ان ليس هناك حاصل بالمصدر مثل السواد القائم بالجسم وهو الذي نقول به ولذا قال المعنى
ان الذات منشأ لقيام الذات مقامه وانما نقول بعروض حصة من المعنى المصدري الذي ليس بمنشأ الموجودية كما قد علمت فافهم
ثم ان الفرد الذي ادعى انه عين الذات الباري عز وجل مخالف بالحقيقة للوجود العام وحصصه في مناط الموجودية ومبدأ
اشتقاق الموجود الذي يكفي قيامه المطلق الاعم من الحقيقي والمجازي اما الوجود المطلق وحصصه فلا يكفي عنه هذا الفرد
وقيامه بنفسه لصدق الموجود بل لابد من عروض حصة من حصص الوجود المطلق والا كان هذا الفرد فعروض الحصة في الممكن لغو لعدم
كونها مناط الموجودية بل لابد من امر آخر قائم به قياما حقيقيا او اعتباريا فيلزم ما زعم بينهما والا كان في الواجب هذا الفرد وفي الممكن
الحصص فكلامه على ما صرح من قبل كان في الوجود الذي به موجودية الواجب والممكن فافهم ثم اعلم ان الخوانساري قد ادعى ان
الممكن موجود بعروض حصة من الوجود وبنى عليه صحة جعل المؤلف وبطلان جعل البسيط وكلام المحقق الدواني بظاهره
يدل عليه حيث قال بعد ما نقل من كلام الشيخ وبهمنيار وغيرهما فيتلخص مما نقلناه وتركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان
حقيقة الواجب عندهم الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيودات والاعتبارات الغيرية فهو وجود
موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك ان مبدأ الحمل في جميع صفاته هو نفسه المقدسة التي لا تكثر فيها بوجه
من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بجعل الجاعل بحيث لو لاحظ انتزع منه
الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كك وهذا اي كون الممكن موجودا بعروض حصة من
الوجود باطل فانك قد علمت ان الموجودية انما يكون باعتبار ما هو مبدأ الآثار ولا شك ان حصة الوجود تابع للانتزاع
فلا يكون مبدأ الآثار والا الوجود المصدري اثر من الآثار متأخر عن ثبوته فكيف يكون مبدأ الآثار وكيف يكون
مصداق الموجودية ومنشأ ظهورها انه قد مر انه لابد له من مصداق ومنشأ للانتزاع والكلام فيه عائد حتى ينتهي الى امر يجود
يكون مصداق الموجودية ومنشأ الآثار نعم لا يظهر بعد التدقيق امر في الممكن بان يكون مصدر الآثار زائدا على حقيقته
كما قد مر منا مشروحا وقد يزعم ان حاصل كلام هذا المحقق ان معنى العينية هو كونه موجودا بلا سبب الجاعل ومعنى الزيادة الوجود
بسبب الجاعل وهذا لا يلتفت اليه لانه كلام خال عن التحصيل فان هذا المعنى ضروري من مفهومي الواجب والممكن فلا يكون
قابلا للبحث والاستدلال والحصة لا يتأتى خلاف عاقل من العقلاء فلا يصلح محلا للنزاع ثم قال هذا المحقق بعد نبذ من الكلام هذا المعنى
العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما ان
ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ الانتزاع
المحمول في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الوجود في
الممكن حيثية المجعولية فهي داخلة في المصداق فتامل والنظر الى اضطرابات وقعت في عبارات المحققين والله اعلم بمراد
عباده قال انه واما كونه نفس مهية الواجب فقوله اه هذا الاستدلال هو معتمد المصنف في اثبات هذا المطلب اه هم

والحجج اخرى منها ما في التلويحات انه لو كان وجود الواجب مغايرا لماهيته فلماهيته كلية يصلح للصدق على افراد سوى الموجود فتلك الافراد
اما واجبة بالنظر الى الماهية فيكون موجودة وقد فرضت معدومة واما ممكنة بالنظر اليها فيكون الموجود ايضا ممكنا واما ممتنعة بالنظر
اليها فيكون الموجود ايضا ممتنعا وقد اورد عليه بانه يجوز ان لا يكون له ماهية كلية صادقة على الكثير وبانه يجوز ان لا يكون له افراد
بالنظر الى الماهية سوى الموجود ومنها فلا يجري التحقيق الجواب عن الاول بانه لو لم يكن له ماهية كلية فالتعين عين الذات فكذا الوجود
وقد فرض الوجود زائدا هف وعن الثاني بان كل ماهية كلية فهي بالنظر الى نفس مفهومها قابلة للشركة بين الكثيرين فان منع
امتنع لخارج ومنعه عسى ان يكون مكابرة هكذا وقع القيل والقال ونعد فيه نوع من الاقناع اما اولا فلان قائلي الزيادة
يقولون الوجود والتشخص القائم به من لوازم الماهية ممتنعة الانفكاك ومقتضياته فالماهية في فرد اخر مجردة عن اللازم والماهية المجردة
عن اللازم ممتنعة في نفس الامر بالنظر الى الملزوم فيجوز ان يكون الوجود زائدا على الماهية الواجبة لازما لها فيكون الافراد التي
المفروضة سوى الواجب ممتنعة بالذات نظرا الى الحقيقة الواجبة ولا يلزم امتناع الموجود ومنها فان اقتضى له البعض انحاء الوجود لا يستلزم
اقتضى له جميعها ولا يلزم انتفاء الكلية فان الكلي ما لا يمتنع بالنظر الى نفس تصوره عن وقوع الشركة وان كان ممتنعا بالنظر الى نفس الامر
ومثل هذا البعض مثل الواجب الوجود فانه بالنظر الى نفس مفهومه وان صح الشركة لكنها ممتنعة بالنظر الى نفس الامر فان قلت
الماهية لا تقتضي وجودا لنفسها ولا يمكن ان يلزم الوجود من غير علة فان كل صفة خارجة لابد لها من علة قلت هذا عود الى معد ما
الدليل المشهور وقد اورد عليه الحجة بعد تسليمها في زعمه واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون الافراد كلها ممكنة ولا يلزم منه امكان
الطبيعة خلاف المفروض لان امكان الافراد لا يوجب امكان الطبيعة لجواز ان به عن الخصوصية ولا وجوب الطبيعة
مستلزم لوجوب الافراد لاحتمال ان يكون الخصوصية منافية للوجود والعدم ولا دفع الا بان يبنى على ان قائلي الزيادة قائلون
بوجوب فرد منه وانحصار الماهية فيه فح يصير الحجة جدلية فتامل فيه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود لكان جوهرا
لصدق رسم الجوهر عليه وهو ماهية من شانها ان يكون موجودة لا في موضوع فيحتاج الى الفصل فيلزم تركب الواجب ومنها
انه لو كان له ماهية ووجود لكان مندرجا تحت الجوهر فلا يكون تحته افراد ممكنة بالذات لانه ح يلزم وجوب الجوهر والا لكان
الواجب المندرج تحته ممكنا وافراد الجوهر واجبا لكان جميع افراده واجبة لان ما يصح على فرد يصح على جميعها وانت لا يخفى
عليك ما فيهما من الاختلال لان من ينكر العينية كيف يسلم هذا الرسم بل نقول حقيقة الجوهر غير معلومة ورسمه ممكن من شانه وجوده
العيني ان لا يكون في موضوع ولما زعم المتاخرون عينية الوجود في الواجب افادوا لفظ الماهية تمام الممكن لزعمهم حصول الاحتراز
عن الواجب بهذا القيد ثم كون المرسوم بهذا الرسم حقيقة واحدة جنسا لما تحته من الافراد مما لم تقم عليه دليل بل يجوز ان
يكون تحت هذا الرسم حقائق مختلفة بسيطة متباينة غير مشتركة في ذاتي ويكون هذا المفهوم عرضا عاما لها وفي البيان
الاخير خاصة انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت جنس مختلفة فيجوز ان يكون نوع منه واجبا واخر ممكنا
فتامل **قوله** وما ذهب اليه المتالهون الخ اشارة الى جواب ما يقال لا نم انه لو كان الوجود زائدا لكان صفة
قائمة لجواز ان يكون امرا مباينا كما ذهب اليه المتالهون في وجود الممكن واجاب بان قول المتالهين انما يصح
في الممكن على تقدير كون وجود الواجب عين الذات ولا يصح في الواجب مباينة الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان
وجود الواجب امرا منفصلا لاحتاج الواجب في الموجودية الى امر منفصل بل الى ممكن لان غير الواجب لا يمكن وجوبه
وهذا مستحيل بديهة وانت قد عرفت ان مذهب المتالهين باطل على تقدير كون وجود الواجب عين الذات **قال**

الله قدس سره فان قلت كون وجود الواجب قال الشيخ المقتول في التلويحات ان الوجود زائد في الاذهان فلا يحتاج الى علة
ثم استدل بالدليل الذي مر وجه القوم بما ذكره الشيخ المحقق من ان الوجود زائد في الذهن اي صفة ذهنية لا وجود له في
الخارج فلا يحتاج الى علة وهذا في غاية السقوط كما نبه عليه المحشي فان الكلام في الوجود الحقيقي وهو موجود قطعا جواب الشيخ المحقق نزل
ثم تدريا فتش باب الوجود وجوز ان يكون من اللوازم للماهية فلا يعلل لان ثبوت اللوازم واجب ضروري وليس لها
وجود في نفسه حتى يعلل واجاب عنه المحقق الدواني ان ثبوت كل صفة فانه تنتج خارجة عنه لا بد ان يكون معللا اما من نفس
الموصوف او من غيره والانكار مكابرة والمراد بالصفة الخارجة الصفة التي لا يكون مصداقها نفس الذات قوله اراد
بالعلة العلة الموجدة اه انت تعلم ان الامر الاعتباري لا وجود له في الخارج انما له ثبوت للموصوف فاحتياجه الى العلة انما هو
احتياجه في هذا الثبوت وقد اجاب الشيخ بهذا النحو فلا حاجة الى التصرف في الاعتراض فتامل قال المص كتقدم الماهية الممكنة على
وجودها فانها قابلة للوجود عندكم اه فقد نقض بهذا الوجه الشيخ المقتول والامام الرازي فانه لو كان وجود الممكن زائدا عليه
كان قابله فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه بالوجود على المقبول فقد لزم في الممكن ما الزمتم في الواجب اجاب عنه
النصير الطوسي بان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان
كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبار بعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها
المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فقط ولا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجة عند وجودها في العقل فقط انتهى وتشنيع عليه كل من نظر في كلامه هذا ان حاصل النقض ان
مقدمات الدليل جارية فيه مع تخلف المدعى ومن مقدمات الدليل لزوم تقدم الماهية بالوجود وهو لطه فالناقض يرى بطلان
ثبوت الماهية اولا ثم عروض الوجود فكيف يكون منع النقض بنحو المحصلون في تحصيل منع كلامه فقالوا انما قالوا اي الخصم
من ذلك ما قيل ان الناقض معتقد ان الماهية قابلة للوجود في الخارج والقابلية الخارجية تقتضي تقدم القابل على المقبول
في الخارج ولا يتصور ذلك بحسب الوجود فيتعين ان يكون بحسب الثبوت فالناقض يفرق بين الوجود والثبوت ويقول الماهية
ثابتة منفكة عن الوجود ثم يعرض لها الوجود والصفة القابلة صفة ثبوتية وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت
الماهية الامكانية قبل الوجود ولا يكون هذا الثبوت بالوجود فلا بد ان يقول الناقض بان الماهية ثابتة منفكة عن الوجود
ثم يحل الوجود فيه وانت لا يذهب عليك ان الناقض الامام الرازي وهو لا يقول بثبوت الماهية منفكة عن الوجود
والحق لو زعم الناقض ذلك لما كان لنقضه وجه اذ قد ثبت التقدم من غير خلف والذي يظهر لهذا العبد ان الناقض
كان يزعم ان الماهية علة قابلة فينقض بانه لو صح ما ذكرتم من وجوب تقدم الحقيقة الواجبة عند كونها علة لزم تقدم الماهية
الامكانية اذ العلية مشتركة بينهما غاية ما في الباب ان احدهما فاعلة وفي الآخر قابلة فاجاب عنه المحقق الطوسي بان منع نقضك
ان الماهية الامكانية علة قابلة بحسب الخارج وليس الامر كذلك حتى يلزم التقدم بالوجود الخارجي ولما كانت العلة القابلة انما يصح بالانضمام
وهو انما يتصور لو كان للماهية وجود غير وجود الوجود ويكون الوجود حالا فيه عبر عنها بقوله وهذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا
اي وجودا موجودا في الخارج دون وجودها اي عند صيرورتها موجودة ثم ان ذلك الوجود يحل فيها حتى يصير الاتصاف

في ادراك النقص بان الوجه علة قابلية

الاتصاف الضماميا ويكون الماهية علة قابلة وثم هنا انتقال من مطلب الى مطلب لا يلاحظ مفهومهما اللغوي من التاخر على التراخي نفع لابد
من القول بتغاير الماهية والوجود ثم القول بعروض الوجود وحلوله حتى يتميز المنضم والمنضم اليه فيصح الاتصاف اتصافا انضماميا وتكون القابلية
قابلية علة فلو وجب للعلة التقدم بالوجود يوجب للماهية الامكانية لكونها علة قابلة ونحن لا نقول بالاتصاف الانضمامي والعلة
القابلية فانه ليس كاتصاف الجسم بالبياض فانه لو كان كذلك لكان للماهية وجود منفرد وعارضه المسمى بالوجود وجود آخر
كما هو شان المنضم والمنضم اليه ليحصل التغاير بينهما وليس كذلك بل الاتصاف به انتزاعي فالقابلية لو كانت لكانت بحسب الوجود
الذهني فان الذهن يلاحظ الماهية من حيث هي ويلاحظ الوجود فيصفها به فلو لزم التقدم لكان في الوجود الذهني ولا كذلك
الفاعلية فان في الفاعلية لابد من اتصاف الماهية بالوجود في الخارج اي صيرورتها موجودة في الخارج فلابد من التقدم بحسب
الخارج ثم قد اتضح الفرق بين الفاعلية والقابلية وسقط القيل والقال الذي وقع فيما بينهم ومن رام الاحاطة فعليه بمطالعة
شرح التجريد وحواشيه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة تجوز ان يكون بحسب العقل فيجب التقدم بحسبه فلا محذور
لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود العقلي لكان للعقل من العقول تقدم على موجودية الباري عز وجل وهو باطل بالضرورة
مع ان الفاعل للامر الخارجي مطلقا لابد له من وجود خارجي بحكم الفطرة ومن انكر هذا فقد خلع الفطرة الا انه ثم بعد هذا
القيل والقال بقي بحث في كلام المجيب فان جوابه مبني على ان وجوده صفة انتزاعية فالاتصاف به اتصاف انتزاعي وهذا
لا يكاد يصح فان الكلام في الوجود الحقيقي فلك ان تقول انتم قائلون بعينية الوجود الحقيقي في الواجب وزيادته في الممكن
فحينئذ الزائد يجب ان يكون صفة للممكن ولا يجوز كونه انتزاعيا لما قد مر مرارا فوجب كونه موجودا في الخارج فيكون الو
وصفا انضماميا والموصوف علة قابلة فلزم ما الزمتم من المحذور وح لا يكاد يندفع النقض ويجب الرجوع الى ما هو الحق الصراح
من عينية الوجود في الكل قوله ولا يخفى ان العلة يجب ان يكون اه لا يخفى على المتامل ان هذا الجواب بعينه جواب المص واشار
الا انه ما خص الكلام بالعلة الفاعلية والمجيب عمم وبما قصد دفع النقض عن كلامهم وفيه تامل سيظهر عن قريب ان شاء الله تعالى قوله
كيف والعلة من العوارض اه هذا ضروري وما نقل عن العارف الكامل الشيخ محب الله الاله ابادي قدس سره ان ذات الفياض ذاته بمرتبة
ان يعقد الوجود لا يلزم له الوجود فكلام عال ومتعال عن ان يفهمه امثالنا ولعله ذكر جدلا والزاما في جواب ما ذكره المحمود الجونفوري فانه في
صدد بيان ان محمود الجونفوري قد ترك طريقة المتكلمين مع ان هذا مخالف لتصريحات امثاله من مهرة كلام العرفاء كالشيخ عبد الرحمن
الجامي قدس سره ذاته بذاته اذ ذاته فيجب ان لا يعول عليه ومع هذا العلم عند علام الغيوب قوله واما تقدم الماهية اه هذا اعتراض
وارد في دفع النقض فان الكلام في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فلو كان زائدا لقام بماهية ما فاذا رجعنا فلزم
المحذور بناء على ما ادعي من تقدم العلة على المعلول برتبة وانما يندفع بما اختاره من ان وجود الممكن مباين لوجود الواجب بالذات
لو تم قوله فانه من حيث انها اجزاء اي من حيث انها اجزاء خارجية قوله بان الواجب بذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته الخ
حاصله انه لو كان الوجود زائدا لم يكن في مرتبة الماهية لما سيجيء ان العوارض كلها مسلوبة في مرتبة الماهية واذا لم يكن الوجود
في مرتبة الماهية كان العدم فيها فلزم كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب موجود في كل مرتبة وهذا
الكلام وان كان متناقضا عند الوجدان لكنه لا يسكت الخصم فان له ان يقول ان اراد بكونه معدوما في المرتبة مسلوب الوجود
في المرتبة بان يكون الظرف قيدا للوجود فبطلان التالي غير مسلم كيف وليس العدم في المرتبة بهذا الوجه الا ان الوجود
ليس عينا ولا جزءا وهو بعينه المدعى فكيف يبطل به وان اراد ثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل ليس في المرتبة وجود

وهذا الكلام دال

ولا عدم لان كلهما ليس عينا ولا جزءا **قوله** وبان مصداق الحمل اه للخصم ان يقول ان مغايرة المصداق لا يوجب الاحتياج الى الغير لجواز
ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان الا ان يستعان ببعض
مقدمات الدليل المذكور في المتن وتقريره لو كان مصداق الوجود زائدا لاحتاج هذا المصداق الى علة ولا يكون العلة نفس الذات
بل امرا آخر فلا يكون الواجب واجبا بل ممكنا اليه فتأمل **قوله** نعم لو سلم ان معنى القدم ان هذه الجنبة اه فيه اشارة
الى ان للمقدم تقدمين تقدم بالماهية باعتبار كونه جزءا وهو ثابت له مع قطع النظر عن الوجود والعدم وتقدم باعتبار
كونه موجودا للكل والسند باعتبار التقدم الاول واما كون التقدم هذه الجنبة حتى يثبت حال العدم ايضا فغير ظاهر فالجواز
بتسليم كون المتقدم هذه الجنبة تنزل فتأمل **قوله** قد عرفت ان العلة مطلقا اي قد عرفت ان مستفيد الوجود يتقدم عليه
قابلية التبة لان الوجود والتقدم اذا ازداد تقدم بالماهية وجب ان يكون وصفا منضما فالمنضم اليه علة قابلية ومن هاهنا ظهر ان [illegible]
قوله كيف واثر الجعل اه وقد يوجه كلام المصنف الى دفع النقض المذكور بان الاعراض التي هي غير الوجود وجود [illegible]
الى قوابلها التي هي محالها واما العرض الذي هو الوجود فنفس وجود قوابلها فلا يحتاج الى القابل لو صدق القابل ويمكن
حمل قول الشيخ في التعليقات على ما مر الاشارة اليه ويرد عليه [illegible] ظاهر ان هذا التخصيص للقاعدة العقلية البديهية
تقدم العلة القابلة مطلقا وتقدم المنضم اليه على المنضم مطلقا كما مر من اشارات المحقق قدس سره **قوله** لا يخفى انه يمنع خلو الماهية
فيه بلا غلط فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد الوجودين لا يستلزم العلم به حتى يمنع الجزم بالتقويم مع الغفلة [illegible]
يرد عليه ان المقوم علة لوجود المركب فلا جزم بالتقويم مع التردد في الوجود وكيف يجزم بالعلة مع التردد [illegible]
والمعلول اللهم الا ان يراد التقويم التقديري بمعنى انه لو وجد كان مقوما ولعل ظاهر **قوله** لا يخفى ما فيه لان خروج نقيض [illegible]
لنقض غير مستقل **قوله** فالاولى ان يستدل اه هذا هو الظاهر من المتن فانه جعل اولا ان للماهية الماخوذة مع الوجود ابا الى العدم
ثم قال ولو كان عينا او جزءا لم يمكن ذلك بل يكون بالنسبة الى العدم من حيث هو فالظاهر ان ابائها على تقدير العينية والجزئية لماخوذيتها
مع الوجود فتأمل **قوله** فتلك الحقيقة اما كانت عين الممكن او جزءا اه قد يبين هذه الملازمة بوجهين الاول ان هذه الحقيقة اذا كان
عين ماهية الممكن كان الممكن مصداق الموجودية فلا يصح ارتفاعه واذا كان مصداق الموجودية نفس ماهية الممكن فالعدم محال
عليها والا اجتمع النقيضان وانت لا يذهب عليك ان كون الذات مصداق الموجودية لا يوجب الوجوب والا امتنع
ارتفاع المصداق عن عالم التقرر وهو غير لازم فيجوز ان يرتفع الماهية التي هي مصداق الوجود عن صقع التقرر فيكذب حمل
الموجود كما ان مصداق حمل الذاتيات نفس الذات مع جواز بطلان الحمل عن الواقع ببطلان الذات فكذا حمل الموجود
وبالجملة لما كان الوجود نفس تقرر الذوات فالعدم بطلان الذات وان شئت قلت العدم بطلان الوجود نفسه
لا بطلانه عن شيء فتأمل **قوله** وايضا يمكن تعلق الجعل اه هذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمة فيه انه ان اراد انه يمكن
تعلق الجعل بكونه موجودا بعد تقرره في عالم الواقع فهذا مم والممكن عندنا بعد تقرره قابل العينية لا يصلح للمجعولية الا الجعل الاحد
بسيط يتقرر به الماهية وان شئت قلت يتقرر به الوجود وان اراد انه يمكن تعلق الجعل بكونه موجودا بالجعل مصداقه الذي
هو تقرر الماهية فمسلم لكن لا ينافيه العينية فان تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته بهذا الوجه غير مستحيل بل الجعل البسيط المتعلق
بالشيء هو بعينه الجعل المتعلق بثبوت ذاتياته فافهم **قوله** ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما تقرر منه اي هذا البحث فان الوجهين
اللذين اوردهما المحشي جار في الاعراض ايضا فان الحقيقة الوجودية لو كانت عينا للاعراض كانت الاعراض مصداق الحمل للموجودية

الموجودية بان يكون حمل الوجود عليها ضروريا وحمل العدم ممتنعا لاستحالة اجتماع النقيضين والثاني تعلق الجعل بكون الاعراض موجودة
ممكن وعلى تقدير كون وجود الاعراض انفسها لا امكان ذلك لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فلا فرق بين الجواهر
والاعراض فافهم قوله لان وجود الاعراض اه يعني ان وجودات الاعراض وجودات رابطية متوقفة على
موضوعاتها فعينه هذا النحو من الوجود المحتاج لا ينافي الامكان بل يؤكده وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم استحالة
وجوب وجود الاعراض لكن هذا الايضا الملازمة المبينة بوجهين ففي الاعراض يلزم الاستحالة المضاعفة اذ يلزم ان يكون
وجود الاعراض واجبا كما مر بيانه مع كونه رابطيا محتاجا فافهم قوله الكلام في ان ذات الممكن اه يعني ان الكلام في ان
الوجود الحقيقي هل هو نفس ذات الممكن ام لا وان كان الوجود المطلق لا ينافي عينه اعلم انه قد تقرر الدليل بان الماهية
قد تعقل ونغفل عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم يصح الغفلة عن الوجود عند تعقل الماهية وقال المحقق
قدس سره في حواشي التجريد ان هذا الوجه لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص ايضا وقد اورد عليه العلامة القوشجي
بان هذا انما يتم لو ثبت مقدمتان الاولى ان للوجود فردا وراء الحصص حتى يكون هو الوجود الخاص والثانية ان
هذا الفرد معلوم بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه لانه لو لم يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية فلا يعلم الانفكاك لجواز
ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو ولا يذهب عليك انه لا حاجة الى اثبات موجودية الوجود الخاص لانه معلوم ضرورة
لان الوجود الخاص كما مر هو الذي يكون مناطا للموجودية ومصداقا لها ومن الضروريات الاوائل ان مصداق
الموجودية في الماهية نعم اثبات فردية للوجود وحمله عليه لا يخلو عن صعوبة لكن هذا ليس هذا متعلق الغرض حتى يتم الدليل
لاثباته لكن هذا المشهور فيما بينهم فلذا تعرض انه المحقق قدس سره بالفردية دون تعرض الاستدلال بل على المشهور
فقط وبهذا ظهر ان الوجود الخاص معلوم بالرسم ايضا فقد ثبت المقدمة الثانية ايضا نعم اثبات معلوميته بالكنه عسير جدا
ثم الكلام في ان بعد ثبوت المقدمتين بهذا النمط هل يتم الثاني بهذا النمط في الوجود الحقيقي ام لا قال المحقق الدواني
لا يكفي المقدمة الثانية لانه على التقدير لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو اما على تقدير المعلومية بالوجه المميز
فلانا اذا تصورنا الانسان بوجه الضاحك فقد علمناه بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه فاذا تصورنا الحيوان
الناطق بعد ذلك يكون الانسان معلوما لنا ولا نعلم بكون الانسان المعلوم بوجه الضاحك معلوما لنا فيحكم لتعقل
بالانفكاك في التصور ولا انفكاك فلذا يكون الحال في الوجود والماهية نعم يلزم المغايرة بين هذا الوجه ونفس المعلوم
واما على تقدير المعرفة بالكنه فكما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولا نعلم انه كنه الانسان فانا نحكم بكونه معلوما بالكنه
عند تعقل الانسان لجهلنا بان الحيوان الناطق المعلوم عند تعقل الكنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من
وجوهه وعلى هذا فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم عند تصوره بالكنه مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو
فلا يحصل لنا منه العلم بمغايرته لكنه الانسان وان علم مغايرته للحيوان الناطق اذ لا يعلم انه كنهه نعم لو علمنا
ان ذلك كنهه لاندفع ذلك قيل ان القوشجي لم يدع انه حين تصور الشيء بالكنه يعلم كونه متصورا بالكنه فان القوشجي
قال لو لم يكن الوجود متصورا بالكنه لم يتم الاستدلال لانه يجوز ان يكون الوجود معلوما حين معلومية الماهية ولم يعلم
ان الذي هو معلوم هو الوجود فيحكم بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فالذي لزم منه انه بعد معرفة الكنه لا احتمال
لان لا يعلم انه هو ولا يلزم منه ان يعلم ان كنهه هذا فلا يكون الكلام بانه يجوز ان يعلم كنه شيء ولا يعلم انه كنهه موجها وتحقيق

ب [illegible]

كلام المحقق انه لا ان ذلك ان الشيء يعلم اولا بالوجه ثم يعلم ذاتياته اجمع لكن لا يدري ان هذه المعلومات ذاتيات له بل ولا يعلم صدقها
فاذا علم الذاتيات فقد علم ذلك الشيء في نفس الامر ولم يعلم ان ذلك المعلوم بالوجه هو هذا او هذا وهذا مما لا شك فيه
عاقل واذا تمهد هذا فنقول الوجود المعلوم بانه مصداق الموجودية علم كنهه ولا يدري ان هذا كنهه لكن علم ان هذا
كنه الانسان مثلا فقد علم الانسان وعلم كنه الوجود لكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الانسان هو الوجود فيحكم العقل بان الوجود غير معلوم الكنه
انه معلوم فلا يصح بهذا الحكم بالمغايرة بل لا بد من ضم مقدمة اخرى كالمقدمة القائلة بان هذا كنهه وح لا مجال لتوهم ان يدرك كنه الوجود عند تصور
الماهية ولا يدري انه هو فليس مقصود المحقق ان العلامة القوشجي ادعى انه متى علم كنه الشيء علم انه كنهه فيرد عليه انه ليس كذلك بل مقصوده انه يجوز
ان يعلم كنه الوجود عند تعقل الماهية ولم يدر ان المعقول هو الوجود ويبين ذلك بان الشيء قد يعلم كنهه ولا يدري انه كنهه فعند معرفة
الكنه لا يدري انه هو وهذا الكلام صاف لا غبار عليه وتحقيقه اذا جعل الكنه مرآة لملاحظة الوجود المعلوم اولا ثم اذا علم الماهية بالكنه
ولم يعلم الوجود في تلك الحال لزم مغايرة الماهية للوجود اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان الالتفات الى ... الا انه ... الوجود
فالمراد من تصور الوجود بالكنه تصور الكنه التفصيلي بحيث يكون مرآة لملاحظته وح تم الكلام من دون ضم مقدمة اخرى ولا يذهب عليك
انه ان فرض تصور كنه الوجود بهذا النحو ولم يدر انه كنهه يجوز عند العقل ان يكون هذا وجها من وجوهه لاشتباه الذاتيات
بالعرضيات فعند حصول علم الماهية بالكنه وان كان علمه بهذا النحو ايضا ان حصل هذا المجعول مرآة وجعل مرآة للماهية فمع انفكاك فلا
يصح التعليل وان حصل امر آخر فقد حصل المغايرة بين المرآتين لكن لما لم يدر ان مرآة الوجود كنهه فيجوز ان يكون الوجود شيئا
مغايرا لهذه المرآة ويكون هو الماهية فلم يحصل العلم بالمغايرة بين الوجود والماهية بالانفكاك بهذا ... من ...
قائلة ان المعلوم كنه الوجود فقد تبين ان كلام المحقق ذلك كلام ادق واتم فقد خرج من هذا القبيل و ... معرفة الوجود
بالكنه وان هذا كنهه وان الوجود امر ثابت وان الماهية معقولة بالكنه تم المطلوب ثم ان هذه المقدمات مما لا بد منه لو
اجري الدليل في مغايرة الماهية للوجود المصدري لا ان هذه المقدمات ظاهرة فيه فان الوجود المصدري معلوم بكنهه وان هذا
كنهه ومعلوم انه عرضي للماهيات واما تصور الماهيات بالكنه ففيه نوع خفاء بخلاف هذه المقدمات في الوجود الحقيقي ولهذا
قال انه المحقق لو تم لدل اشارة الى ان تمامها مشكل عسير قال لا لا رد بل يكفي معرفة الوجود بالوجه المميز عن جميع ما عداه بان يقال
لو كان الوجود نفس الماهية لكان اذا تعقل الماهية تعقل واسطة والاصدق على المعقول هذا الوجه المعقول به الوجود وح لا احتياج
الى البيان الى معرفة الوجود بالكنه وهذا انما يتم لو ثبت ان الوجه غير ثابت لهذا المقصور بل يقول القائل بالعينية ان وجهه كونه
مصداق الموجودية ومبدأ الآثار ثابت للماهية ايضا وهل النزاع الا فيه فافهم قال انه المحقق على تقدير تسليم الوجود الذهني
فيه اشارة الى منع الوجود الذهني وهذا الحل القطعي غير موجه لان المورد مانع ولعله اشار الى دعوى انكار الوجود الذهني على ما هو
رأي المتكلمين اتكالا على دلائلهم لكن لم يكن الدليل تاما عنده تنزل واجاب بعد تسليم الوجود الذهني فافهم قوله بل
نقول حصول الصورة في الذهن اه انت لا يذهب عليك ان الوجود الرابطي للاعراض هو وجودها في انفسها ثم ايضا
الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض للاضافة وجود رابطي فالشعور بالوجود الرابطي مع الغفلة عن الوجود في نفسه لا يتصور
وكيف يمكن ان يقال في وجود السواد في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم اذ اعلم لوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه
قوله يتوجه اليه انه لا يدل اه يمكن ان يقال ان الاشخاص التي رأيته لا يمكن ان يحصل في الذهن بشخصياتها فقد انفكت
الاشخاص عن الوجه والذهني فالوجود الذهني زائد على الاشخاص واذا لم يمكن ان الشيء ... ولا عينا لما فيها في لا يرد عليه ما ذكر

وقوله لا يذهب عليك ان الوجود

ذكره المحشي ويرد عليه انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين الماهيات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية
والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية فالماهيات التي لا تحصل في الاذهان فالوجود الخارجي عينها اذ لا وجود ذهني لها قوله
الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني تقابل ان يقول هب ان الكلام بعد تسليم نفس الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم
وجود الماهيات في الذهن بالكنه ومقصود المحقق قدس سره لا نسلم ان الماهيات حاصلة في الذهن بالكنه انما الحاصل
وجه من وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على الماهيات وانما لزم الزيادة على وجوهها فتدبر قوله ولك ان تقول
الماهية من حيث هي موجودة في الذهن اه يعني ان الماهية متصفة بها ايضا والوجود الذهني وهو الوجود الخارجي ولوازمه وبها
ايضا والوجود الخارجي وهو الوجود الذهني ولوازمه فالوجودان كلاهما زائدان والا لم يصح الانفكاك ويرد عليه كما مر
انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين الماهية المطلقة والوجود الخارجي عين للاشخاص الخارجية والذهني عين للاشخاص
الذهنية فلا يضر اتصاف الماهية بكل من الوجودين بعينه بهذا الوجه ثم انه يرد ايضا ما اورده المحقق من منع حصول
الماهيات الموجودة بالكنه فلا يصح في اثبات زيادة الخارجي الا ان يقال اراد بالوجود الذهني ما في الاذهان
العالية وما في الاذهان السافلة فتامل قوله على هذا التقدير يستبعد ذلك تعقل الماهية اه انت تعلم ان حمل الذاتيات
انما يكون ضروريا لو كان الذات متعقلة بالكنه اما لو كانت متعقلة بالوجه فلا الا ترى انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي
له فلو كان الماهية معقولة بالوجه يجوز ان يكون الحقيقة عين الوجود ويكون شكوك الثبوت في الابد من اخذ تصور الماهية بالكنه فلا استبعاد
قال [illegible] في حكمة الاشراق ان اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما كان
في اصل الماهية فيكون له وجود ويتسلسل وتبين بهذا ان ليس الوجود ما كان ماهية الوجود فانا بعد ان تصور مفهومه
قد نشك انه هل له الوجود ام يكون له وجود زائد فيتسلسل والجواب ان هذا انما تم لو امكن تصور الوجود بما يكون حقيقته
الوجود بكنه الحقيقة فلا يجوز ان يكون تصور الوجود بما حقيقته الوجود ممتنع الحصول بكنه الحقيقة فيجوز ان كان فيه ثم في الدليل
نظر بوجه آخر انا لا نسلم انا نشك في ثبوت الوجود للماهية بعد تصورها بالكنه انما نشك في ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم مصداق
الموجودية وهذه المفهومات خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لها فغاية ما لزم زيادة هذه المفهومات لا زيادة حقيقة
الوجود والمدعى هذا دون ذلك فافهم قوله يعني لا نسلم ان شيئا من الماهيات اه لعل مقصوده قدس سره ان ليس شيئا
من الماهيات الموجودة متعقلة بالكنه ودعوى ان بعض الماهيات الموجودة متعقلة بالكنه الاجمالي ادعاء لا يسمع من دون برهان ولا
حاجة الى الوجه بالمنع واندفع ايضا ان كل وجه كنه ولا اقل من ان يكون كنهها لنفسه فبعض الماهيات معقولة الحقيقة ثم الذي وجه
المحشي لا يكاد يندفع فان عدم تعقل الماهيات بالكنه التفصيلي لا يكاد يدفع فان عدم معقولية الماهيات بالكنه التفصيلي غير ضار للمستدل
لانه لو كان بعض الماهيات متعقلة بالكنه الاجمالي نقول لو كان الوجود عينها لم يقع الشك في موجوديتها بعد تعقلها بكنه الحقيقة
او نقول نتصور تلك الماهية ونغفل عن الوجود فالوجود ليس عين الماهية والا لكان شيء واحد معقولا وغير معقول الا ان
يقال انه اشكال على تقدير الجزئية فان المعقولية بالكنه الاجمالي لا ينافي ان نشك في ثبوت الجزء ولا ينافي الغفلة عنه فتدبر قوله لا يخفى ان قولنا
السواد موجود فيه ايراد على المحقق قدس سره فانه على تقدير العينية والجزئية لا يصح قولنا السواد موجود بمعنى ذو وجود الا انه صحيح
غير مفيد كما نقص عنه حول الحص فلا يكون هذا اظهر والذي عندي في تحرير الكلام ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو مصداق
الموجودية ولو كان عين الماهية لكان قولنا السواد مصداق الوجود حملا اوليا كقولنا السواد سواد وكذا ما في دقة وهو قولنا

انت تعلم ان حمل الذاتيات

موجودا ايضا بديهيا غير مفيد وحل الدليل ح ان شيئا واحدا قد يتصور بعنوانين متغايرين في بادي الراي ويحصلان برايه لملاحظة
ذلك الشيء ثم يجعل احد الوجهين عنوان الموضوع والآخر عنوان المحمول ويحكم بان مفهوميهما بالعينية على سبيل الحمل الاولي ويكون
هذا الحمل مفيدا بل قد يكون نظريا غير تقاني الملاحظة وما نحن فيه من هذا القبيل وان استدل بانه يلزم ان يكون حمل مفهوم مصداق
الموجودية على سبيل الحمل المتعارف غير مفيد فالجواب ظاهر فان هذا عرض من عوارض الوجود واذا كان الوجود عين الماهيات
يكون هذا المفهوم من عوارض الماهيات ويجوز ان يكون ثبوتها لها نظريا فافهم **قوله** وكان هذا الدليل اه اشارة
الى توجيه الدليل بان هذا الدليل لاثبات زيادة الموجود كان الدلايل التي مرت لاثبات زيادة الوجود فان المحقق الدواني
مرادهم من الوجود الموجود على طريق الماتن المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريفات كيف لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق للماهيات
مما لا يسع النزاع فيه بين العقلاء وايضا فان كون الوجود عينا بهذا المعنى لا ينافي عروض الوجود لها ولا يلزم استغنائها في كونها
موجودة عن امر يعرضها وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه ولا شك انه ليس عين مبدأ الاشتقاق
او وجود بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود
وهو الواجب وسائر افراده قائم بغيره غير موجود بنفسه قلت ح يكون الواجب موجودا بغيره فان كونه وجودا لا يقتضي
كونه موجودا اذ يشارك سائر الماهيات في ان وجوده بسبب امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق انتهى وانت لا يذهب عليك
اولا ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو صالح لوقوع النزاع بين العقلاء واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي فعينيته ح وقضية
قطعا اذ ليس هو من الكليات المكررة الانواع ويلزم استغنائها في الموجودية عن امر يعرضها ولا
عين حقيقة الواجب جل مجده فان الواجب تعالى انه موجود بالذات لكن هو وجود بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية ومبدأ الآثار
ح لا يتم الاستشهاد بما استشهد ولعل هذا الكلام وقع جدلا مع العلامة القوشجي الزاعم ان المتقدمين زيادة الوجود المصدري
وثانيا ان هذه المذكورات لازمة على تقدير ارادة الموجود من الوجود فان مفهوم المشتق لا يصلح لوقوع النزاع بين العقلاء
في الزيادة والعينية كيف ومغايرته للماهيات الموجودة ضرورية وايضا عينية الموجود لا ينافي عروض الوجود ولا يلزم استغنائها في كونها عن امر
يعرضها وايضا قد صرحوا العينية الوجود في الواجب ولا شك انه تعالى ليس مفهوم المشتق وثالثا انه اذا كان فرد الوجود موجودا قائما
بنفسه يكون هو بنفسه مصداقا للموجودية لان معنى الحمل المشتق عند هذا المحقق كما نص عليه مرارا قيام المبدأ به او قيامه بنفسه بمعنى
عدم القيام بالغير واذا كان فرد من الوجود قائما بنفسه يكون موجودا بنفسه من دون ان يعرض وجود آخر فقوله فان كونه وجودا
لا يقتضي كونه موجودا انظر فيه ولعله لما راى المحشي عدم تمامية هذه الشواهد لم يلتفت اليها ولم يقطع بكون المراد في المبحث الموجود
بل نسب الى المستدل بهذا الاستدلال على سبيل الظن والتخمين والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** ولا يخفى ان محل الخلاف اه
يعني ان محل الخلاف الوجود الحقيقي والذي ظهر اشتراكه من الدلايل المتقدمة اشتراك الوجود المصدري فلا يلزم منه انعدام
عينية الحقيقي **قوله** بل مراد الشيخ من العينية اه يعني ان مراد الشيخ من العينية عينية مصداق الموجودية المصدرية الذي هو الوجود الحقيقي
الا ان الفلاسفة جعلوها من خواص الواجب دون الشيخ زعما منهم انحصار العينية في الواجب لا لان مراد الفلاسفة بها انتفاء الاستناد
الى العلة والا كيف يصح ارادة الشيخ ما ارادوا وانت قد عرفت ان العينية بهذا الوجه لا ينافي الامكان فتذكر **قال** الشيخ
المحقق وما نقله ان الكل ذات واحدة اي اما اشارة الى ما ذهب اليه الاشراقيون من ان حقيقة الموجود ذات واحدة وحدة
هي الوجود مختلفة بالشدة والضعف فالفرد القوي الذي لا اقوى منه واجب وقد عرفت ان هذا الراي ليس في محله

العقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقيق ايضا لانه يلزم عليه تعدد الواجب في الوجود كما قد مر واما اشارة الى مذهب الصوفية
الصافية قدس اسرارهم واذاقنا ما اذاقهم وحشرنا اياهم معهم من ان الوجود المطلق لا بان يوجد الاطلاق قيدا معرى عن
النسب والاضافات واجب وليس بممكن لشيء كامل في حد ذاته غني في ذاته وكمال ذاته والامكان انما ثبت من البعدات
للوجود والتنزلات وهذا طور عال لا يفهمه الا من نور بالنور الالهي الايماني وصفى قلبه عن ظلمات الهوى بملازمة الشريعة الغراء
والعمل بمقتضى الحنفية السمحة البيضاء والاعتناء بالسنة النبوية السنية والمتقيدون بالعقل المتوسط الظاهر في تعدده مكابرة
كما نص عليه الشيخ قدس سره الشريف وانت قد عرفت فيما سبق ان الحق دائر بين هذا الراي وبين ما نقل عن الشيخ الاكبر
قدس سره في الطريق الاستدلالي واعلم ايضا ان ما يلزم من العقل المتوسط الظاهر اشد الفساد هو كون ما به الاشتراك عين ما
به الامتياز لازم على القائلين بالكلي الطبيعي ايضا فان الكلي امر مشترك والاشخاص امر متعين فالاشخاص اما ان تشتمل على
امر زايد على الطبيعة مميز لها فاما امر منضم اليها فيلزم تقدم الطبيعة بالوجود والتشخص على التشخص فيكون تمايزه قبل تميزها
واما امر منتزع فلا بد له من منشأ والانتزاع ولا يتسلسل الانتزاعيات بدون منشأ موجود حافظ لها فاما ان ينتهي الى
نفس الطبيعة وهو المط لانه صار ما به الاشتراك منشأ انتزاع الامتياز او الى وصف منضم وقد بطل او الى مباين او محل
وهما الشقان الاخيران واما المباين منفصل ولا يجوز ان يكون امر واحد يكون منشأ الامتياز كل وهو ظ بل امور متعددة
حسب تعدد الاشخاص وح يكون ممكنات فلها ايضا حقيقة كلية والكلام فيها كالكلام في اصل الاشخاص واما المحل وهذا انما
يتحقق في الاعراض والصور فيجري الكلام في هذا المحل فقد ثبت لك بطلان اشتمال الاشخاص على امر زايد يكون به التميز
فقد بقي ما به الامتياز نفس الحقيقة كما انها ما به الاشتراك فان قلت يجوز ان يكون المحل منحصرا في شخص فلا احتياج الى
مميز قلت المحل وان كان منحصرا في شخص لكن له حقيقة كلية لا يابى الاشتراك وشخصيته يابى الاشتراك فاما ان يشتمل على امر
زايد فيعود النوق واما ان تعين نفسه فقد صار ما به الاشتراك هو نفس ما به الامتياز فانظر الى العقل المتوسط يجوز
وجود الكلي الطبيعي في الاعيان مع لزوم وحدة ما به الامتياز وما به الاشتراك ويحل مذهب الصوفية ولا الظهر له باعث الا
سفاهة العقل المتوسط فافهم قوله بان يكون جنسا قد يستانف ابطال الجنسية بان الوجود لو كان جنس الموجودات
لكان فصله المقسم متقوما ملتبسا لان الفصل المقسم يفيد وجود الجنس في بعض الملاحظات التفصيلية والجنس لما كان هو الوجود
فيفيد وجوده مفيد نفسه فيكون الفصل المقسم مقررا لماهية الجنس وحقيقته فيكون متقوما وما قيل ان الوجود من الكليات
المكررة الانواع فيجوز ان يكون للوجود وجود عارض يفيده الفصل المقسم فلا استحالة ففيه ان الكلام في الوجود الحقيقي
وهو ليس بمتكرر النوع ويرد على الدليل سلمنا ان الفصل المقسم يفيد حقيقة الجنس الذي هو الوجود وتقرر ماهيته لكن
تقرر الماهية وتقومها على نحوين تقرره بان يخرج من الليس الى الايس كما تقرر الفاعل الى رح عند القائلين بالجعل البسيط
والاخر تقرره بحيث يدخل في القوام [illegible] وبالجنس معيته واحدة واللازم هنا هو الاول والمستحيل هو الثاني
واللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم قوله ثم على هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود لقائل ان يقول يجوز ان
يكون الوجود جنسا عاليا فيكون جزء للجنس الذي يليه وللذي تحته في ضمن جزئيته وللذي تحته في ضمن جزئيته حتى ينتهي الى
النوع فالشيء له انما يكرر الذاتي فقد ظهر انه غير لازم واما وجود الغير المتناهي وهذا هو الذي يلزمه ايضا والجواب انه
يلزم ح جزئيته في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية الفصل فيلزم الجزئية مرتين وهكذا فتامل فيه فان قلت يجوز ان يكون

الفصل بسيط قلت هذا هو الذي اورده المحشي **قوله** ولكون الشيء جزء الشيء لان الوجود ايضا من الموجودات والمفروض انه جزء للكل
موجود وكذا اجزاؤه موجودة وكذبت انه لعل المفروض جزئية الوجود لما وراءه من الموجودات كما هو الظاهر **قوله** ان
بطلان جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات وذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا تقرر كان موجودا بنفسه
فلا يصلح للجنسية التي فيها الابهام ولا للفصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر منتزع من الموجودات وصف له
بديهة وانكاره مكابرة فاضحة ووصف الشيء لا يكون جزءا وقد تقرر بان الوجود معنى وصفي ولا تقوم من المعنى الوصفي والذات حقيقة
وحدانية فيه انه ان اراد ان المعنى الوصفي مطلقا لا تقوم منه ومن الجوهر حقيقة فهو منقوض بالجسم المركب من الهيولى ومن الصورة التي
هي معنى وصفي وان اراد من المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا الى بقية لا تقوم من الجوهر والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان
اشتهر لكنه لم يصح برهان فضلا من ان يكون اجلى من هذه المقدمات **قوله** قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد
البسيط الخ لعله اراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية ومقصوده ان الاجزاء الخارجية لحد البسيط اجزاء لكن
وليست اجزاء لقوام البسيط فانها متحدة معها ذهنا فليست تلك الاجزاء اجزاء البسيط على الحقيقة هذا انما يأتي في البسيط
الخارجي الذي يكون منحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط ذهنا وخارجا فلا حد له اصلا ومع لا تأمل للمحشي كيف فهمه و
يقع ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مع الاعتراف بالحد له ومع انه يصرح بجنسية المقدار للخط والسطح والجسم
التعليمي والزمان ومع انه يصرح بالمقولات مع ان الكيفيات عنده بسائط خارجية وليس مما لحاذي حذو فصله اجزاء
خارجية عنده **قوله** والمركب الخارجي غير العددي اه قيل في العروة الوثقى هذا منع على ان الهيولى
والفصل فيكون ما خذ بها مادة وصورة وعلى ان ما به الشيء بالفعل لا بد ان لا يكون منشأ امر به القوة والا كان
القوة قوة شيء آخر وعلى ان كل جزء مادي يجب ان يكون له امكان استعداد حتى يكون بالجهة الفعل مع ان
المأخوذ هنا معنى اعم من الهيولى الاولى ليشمل المركبات الوضعية وكل من هذه الامور الثلثة غير مسلم عند الخصم ولعله حسب ان مقصود
المحشي لو لم يكن في المركب جزء صوري بسيطا كان مركبا من المادة والصورة وفي المادة استعداد فلا يكون منها الفعلية والفعلية
انما يكون بجزء صوري بسيط فلو لم ينته الى الجزء الصوري البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لكن ليس مقصود المحشي ما ذكر حتى يتوقف
على تلك المقدمات بل مقصوده انه لا بد في المهية المركبة لانه ما لم يجب جزؤه الصوري لا يجب واذا لم يجب لم يكن له فعلية
لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وهذا لا توقف له على تلك المقدمات ولعل حديث الجزء الصوري وقع اتفاقا والا فا
فالكلام تام في الجزء المادي ايضا بان يقال وجود المركب موقوف على الجزء المادي وهذا الجزء المادي ايضا مركب فهو
متوقف على جزئه المادي وهذا الجزء على جزئه فلم ينته الجزء المادي الى جاعل واجب بالذات لا بالذات ولا بوسط
فلم يجب واحد من الاجزاء المادية فلم يجب المركب فلم يكن له فعلية فافهم **قوله** والحق على ذلك التقدير لا يكون في
المركب جزء بالقوة اي قيل حاصله انه لو لم يجب الانتهاء الى الواحد الحقيقي كان جميع الاجزاء بالفعل فلزم الجزء الذي
لا يتجزى وهم مع كونه واحدا حقيقيا باطل في نفسه وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في اجزاء المهية دون الاجزاء
المقدارية واما ثانيا فلان لزوم الجزء موقوف على اثبات الواحد الحقيقي للكثير فلو اثبت الواحد الحقيقي به لزم الدور
شعري كيف ساغ لهذا القائل امثال هذه الظنون بالمحشي المدقق وهذا الظن فاسد بل الذي اراد المحشي نقض
المنقسم الى اجزاء المهية الغير البسيط وتقرير كلامه انه على هذا التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء جزء

وكذبت انه لعل المفروض

قيل في العروة الوثقى

قيل كان حاله

وفيه بحث اما اولا

موجود بالفعل كثرة محضة ولا واحد فيه الا بالعرض والاضافة فاذا قطع النظر عن العارض والاضافة لان مرتبة المعروض
متقدمة على مرتبة العارض ففي هذه المرتبة كثرة حقيقية ولا واحد هناك فلا بد ان يكون لكل جزء منه غير منقسم بالفعل
الى اجزاء فيكون بسيطا فلكل جزء بسيط وقد كان فرض انه لا بسيط فيلزم الخلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه اليه شيء
اصلا **قوله** واما ما ذكره قدس سره ففي غاية السقوط لعله قدس سره اراد بالاتصاف في قوله تحت المتصف بذلك
الشيء الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود لما كان جزءا لكل موجود فيكون جزءا للجوهر والعرض
فلا يكون مندرجا تحتهما الا ان الشيء لا يكون مندرجا تحت المتصف به مثل اتصاف الجنس والفصل والوجود على هذا التقدير موجود عيني
فلا يكون مندرجا تحت المؤلف منه ومن شيء وهذا الخلاف المعلومية ونظايره وهذا احسن مما وجه به المحشي رحمه الله تعالى
قال المصنف والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها ماحصله انه ليس النزاع في مفهوم الوجود فانه ليس من شأن
العاقل ان يقول ان مفهوم الوجود ومفهوم السواد واحد بل الذي يصلح للعقلاء النزاع فيه الوجود الحقيقي الذي به الموجودية
وعبر عنه بذات الوجود وهويته لما ارتكز في مدارك اكثر المحققين ومنهم ان في المصنف والحاكم والمحقق الطوسي ويلوح من
ظواهر عبارات النظار ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية وهو المصدري فالشيخ الاشعري قدس سره قال الشيخ
الاعيان هوية للوجود وهوية للموجود وبضم الهوية الاولى الى الهوية الثانية بل هناك هوية واحدة هي بعينها هوية
السواد وهي بعينها هوية الوجود اي مناط الموجودية والا لكان هناك هويتان يقوم احدهما وهي هوية الوجود بالآخر
وهي هوية السواد فكان للسواد وجود قبل الوجود وهذا هو الاستدلال الذي للشيخ الاشعري قدس سره فيهم وهو
الحق الذي لا يحوم [illegible] ولما كان الانضمام غير معقول في نفسه وغير قابل لان تقول به المنازعون حكم المصنف بانهم ايضا
موافقون للشيخ [illegible] في كون هوية الوجود التي بها الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما قالوا
بزيادة الوجود بحسب الذهن ولذا بنى الكلام على الوجود الذهني فان الزيادة الذهنية انما يأتي بعد القول بالوجود الذهني
وهذا هو الذي وجه به الشيخ المقتول كلامهم وتبعه النصير الطوسي فالمراد ان الوجود زائد في الاذهان فقط دون
الاعيان ولهذا الحمل وجهين الاول ان الماهية والوجود جزءان عقليان قد اتحدا في الخارج وصارا هوية واحدة
لكن يحللها العقل الى امرين احدهما الوجود والآخر الماهية كما قال اصحاب التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل وهذا
وان كان يوافق ظاهر ما قال في مبحث التعين اعلم ان نسبة الماهية الى التعين كنسبة الجنس الى الفصل لكن هذا مما
يمج عنه الطبع السليم والذهن المستقيم مع انه يخالف كلمات المشائين حيث حكموا بان ماهية الانواع تمام ماهية
الاشخاص والثاني ان في الخارج هوية واحدة لكن لما كانت هوية امكانية تقررها من الجاعل المفيض فلها
حيثيتان حيثية نفس ذاتها وحيثية تقررها من الجاعل وبالحيثية الاولى يجوز العقل وجود تلك الهوية وعدمها وبالحيثية
الاخرى لا يجوز العقل انفكاكها ما دامت هذه الحيثية فالماهية بالاعتبار الاول ماهية وبالاعتبار الثاني وجود ولما كا
ن الحيثيتان من تعمل العقل وفي الخارج شيء واحد وهوية واحدة هي المصداق للموجودية فهي وجود حقيقة
وليس هناك حيثية تقدمية يختلف بها المصداق قيل الوجود زائد في الاذهان فقط دون الاعيان وهذا التوجيه و
ظهر لك من هذا القيل والقال ان الحق عنه الوجود الحقيقي كما ذهب اليه الشيخ الاشعري قدس سره وكلام المشائين
انما يصح بان يأول اليه فلا تغفل وبعضهم قالوا المراد بزيادة الوجود في الاذهان زيادة المصدري وكونه امرا اعتباريا وهذا

بعد فان الكلام في الوجود الحقيقي وبعضهم جوّز زيادة المصدري على كونه ... عرضه الذهن وهي ماله وما عليه انت اه المدقق له

قال قدس سره وجه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا تميز انا اه انت قد علمت ان الكلام في الوجود الحقيقي
ولا يصح ان لا يكون له هوية في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الموجودية فلو لم يكن له هوية لما صح الحكم على شيء بالموجودية واذا
كان له هوية وقد تبين ان لا يمكن ان يكون له هوية مغايرة لهوية الموجود فلا بد ان يكون هناك هوية واحدة هي بعينها
هوية الموجود وهوية الوجود فقد تم المطلوب قال قدس سره الشريف ولو اتحد الوجود والسواد الخ وهذا انما يلزم من
كون الوجود الحقيقي مما يصدق عليه المصدري فبطلان الحمل انما يبطل هذا لا كون هوية الوجود وهوية السواد واحدة فلا يفيد المقصود
قال قدس سره ولم يكن لاحد في كون الوجود موجودا الخ هذا انما يلزم لو كان كون الهويتين واحدا بديهيا عند كل احد قوله
وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجية الخ وانت لا يذهب عليك ان واقعية الانتزاعيات ليست باعتبار وجودها الذهني
كيف والضرورة حاكمة بان اتصاف الموجودات بالاوصاف الانتزاعية مما لا دخل فيه لوجوداتها الذهنية وانكاره
مكابرة بل مدار واقعية الانتزاعيات كون منشئها في نحو وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها فهذا النحو من الواقعية وجودها
يترتب عليها آثارها فهذا النحو من الواقعية وجود لها يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار فعدم كون الوجود ذا هوية
بالذات غير بديهي الاستحالة ولا مبرهن ولا يلزم على ما في الوجود الذهني ان لا يكون للانتزاعيات هوية اصلا في الواقع
بل لها هوية موجودة بوجود المناشئ واما الفلاسفة فهم ايضا قائلون بهذا لانها داخلة من الموجودات الذهنية لكن
الوجود الذهني لغو في الاتصاف بالوجود وغيره من الانتزاعيات فافهم قال في الحاشية يلزم على ما ذكر المص ان لا تكون الاوصاف
العقلية عين موصوفاتها ولعله يلتزم ذلك واما الزام الشارح قدس سره بقوله لكان محمولا على تلك الذوات مواطاة بقوله
لم يكن لاحد شك الخ فالاول هو تمسك بالاطلاق العرفي والمقام يأبى عنه وانت هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا
على تقدير الاتحاد بحسب الصدق انتهى وانت قد عرفت تقرير كلام المص فلا توجه لكون الانتزاعيات ذا هوية حتى يلزمه و
ليس الزامه قدس سره حمل الوجود على الذات مع بطلانه تمسكا بالاطلاق العرفي بل بمقدمة ضرورية عند الخصم وغيره وهي
ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا تحمل على معروضاتها مواطاة فافهم قوله لا نقض مراد المص اه هذا توجيه الى كلام
الشارح قدس سره وتوجيه لكلام المص بوجه آخر قوله والحق ما قررنا مراد الحمل بالذات عبارة عن كون مصداق الحمل
نفس الذات فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق الحمل هوية هوية الموجود فهذا وما ذكره المص واحد في المآل الا انه ادعى
ان الوجود الذي هو مصداق الموجودية فرد لهذا المفهوم المصدري على ما هو المشهور فعبر عن الوجود الحقيقي بما يصدق
عليه الوجود فتدبر قال المص وصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية قال صاحب الافق المبين ان المعقولات
الثانية حيث يجعل موضوع الحكمة الميزانية التي هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية لربما تستعمل في الحكمة ما قبل الطبيعة
كما يقال الوجود والشيئية مثلا من المعقولات الثانية وان الاول يوجد اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية
فالمعقولات الثانية حيث توجد موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والحمل عليها
في حملها على المفهومات وانتزاعها منها هو تقرر المفهومات في الذهن ونحو وجودها الذهني على ان المتصف بالمعقودة
بها ذهنيات وهي كالجنسية والنوعية والكلية والجزئية وما اشبهها وتلك المحمولات المأخوذة في هذه الصناعة ثم بعد كفوا
~~بتوسط الكلام~~ بعض ما هو مندرج فيها قال والمعقولات الثانية لربما يستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات

المعقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منافيا لما اوجدنا وجه اعم مما تلونا فهي العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على ما في الاعيان على انها
هو او من الذاتيات ولا حاذي لها امر عارض له كما في الصفات العينية ولا يحاذي لها خصوص حال في الوجود
العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من الشيء بحسب حالة في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضها لموصوفها من جهة
اقتضاء من طبيعته كما في لوازم الماهيات كالوجود والشيئية والامكان والوجوب وكذلك الماهية والموجود والشيء والممكن
والواجب وشاكلاتها ولا يختلف بمفهوم واحد بتلونه المعقولية واوليتها بالاختلاف بالاختلاف ما اضيف اليه وربما يعقول
[illegible] يكون حقيقة متأصلة في الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة اما الانسان او الحيوان او الفلك ثم شرع منه الوجود والشيئية
[illegible] الى بعد تنبيه من الكلام ان المعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا اثر فيها انه لا تقع الا في العقود الذهنية
اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة المتقررة بما هي متقررة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن
بخصوص [illegible] مطلق الوجود والشيئية والامكان والوجوب وما اشبهها اذ الكان ظرف العروض هو الذهن فيصدق
حقيقة كقولنا الانسان [illegible] موجود او شيء او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصداق الحمل في الوجود والشيء نفس الماهية
المتقررة في الجاعل وفي الممكن بالذات الماهية بما هي ليست بنفسها متقررة ولا لا متقررة وليست بذاتها ضرورية الموجودية
ولا ضرورية اللاموجودية وفي الواجب بالغير هي من حيث هي مستندة الى العلة وربما يكون المحكي عنه هو الماهية المتقررة في
الاعيان بما هي متقررة فيه في لحاظ العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان وامكان الوجود العيني ووجوب
الوجود العيني [illegible] لم يكن الماهية العينية من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وضع معين او نسبة خاصة بالقياس
الى [illegible] في الفوقية والعمى ولذلك لم يكن العقود بها خارجية فمصداق الحمل فيها في لحاظ العقل نفس الحقيقة
المتقررة في الاعيان [illegible] الجاعل او الحقيقة المتقررة في الاعيان بما هي ليست بنفسها متقررة في الاعيان ولا متقررة في الاعيان
وليست بذاتها ضرورية الموجودية ولا ضرورية الموجودية في الاعيان او الماهية المتقررة في الاعيان من حيث اقتضائها
الجاعل والقضايا المعقودة بها حقيقيات صادقة بحسب تحقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات
الثانية بهذا المعنى وقد دريت ان القضايا المعقودة بها لا يكون الا ذهنيات فاذن قد استبان لك ان المعقولات
الثانية في اصطلاح علم قبل الطبيعة يعقد بها العقود لصنفيها الحقيقية والذهنية دون الخارجية لانها حيث يكون ظرف
الاتصاف بخصوصه على المعنى المستانف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقة لا ذهنية
وكذلك قولنا زيد موجود او شيء في الاعيان او ممكن في وجوده العيني يصدق حقيقة لا ذهنية كما ربما زعم ولا خارجية كما
ربما يخيل هذا الكلام بهذا الاطناب وكله صواب الا حكمه بكون امثال زيد موجود قضية حقيقية لا خارجية كما ستطلع
لك عقيب الشيء السوفي وقد ظهر لك ان الوجود معقول ثان بالمعنى الحكمي لا بالمعنى الميزاني فمصداقه لا يكون
حالة خارجية قائمة بالموجود او بالمقابلة بل يكون المصداق نفس تقرر الموضوع او ليس مصداق اصلا وهو لطيفة
فوجب الاول في هوية الوجود وهوية الموجود واصلا ان ليس هوية وانما كان لك لو كان معقولا ثانيا بالمعنى
الميزاني وليس لكن في قد صح بامر المص بعدم الفرق بين المعنيين المذكورين للمعقول الثاني وقع خلط كثير كما ستطلع
[illegible] البديع **قوله** اعلم ان المعتبر في المعقولات الثانية امران اه هذا هو المعقول الثاني الميزاني فان كون الذهن
ظرف العروض وعدم كون بحذائه امر في الخارج فانه معتبر فيه وقد علمت ان الوجود وكذا نسبت معقولات ثانية ميزانية لكن الحكمي

[illegible] علمك ان هذا الاطلاق [illegible]

قال في الذهن من حيث انه في الذهن وهذا معنى قوله قوله واحد منع ان المعقول الثاني بحسب الاصطلاحين وغفل عن اختلاف الاصطلاحين قد خلط بمعنيين سبقه
الظاهر ان هذه الحاشية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليقة معلقة معترض وعلى كل تقدير لا يخلو الكلام عن مسامحة لان الاول يدل على كون
الوجود الذهني قيد المعروض والثاني يدل على كونه شرط العروض والاولى حذف هذه الحاشية والاكتفاء بقوله في الذهن كما وقع في
بعض العبارات اعني وعدم اعتبار الشرطية في المعقول الثاني بهذا المعنى من خواص الحاشية واما المحقق الدواني فقد صرح باشتراط الوجود
الذهني في عروض المعقول الثاني قوله ويتفرع عليه ان لا يكون الخ هذا الفرق من خواص المعقول الثاني الميزاني فانه يكون مصداقه
نحو التصور الذهني فلا يكون فرده ما دام المعقول الثاني موجودا في الخارج قال في الحاشية اي يشبه وجه التفريع ان المراد بان لا يكون الخارج
ظرفا للعروض ان لا يكون الانطباق والحمل في الخارج فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث هو فرد موجودا في الخارج والذات لا تذهب
عليك ان غاية ما لزم ان لا يكون فرده بما هو مصداق الحمل على ما هو معقول ثان لاجل الحمل عليه موجودا في الخارج لا ان لا يكون
فردا موجودا في الخارج اصلا فان مفهوما ما يجوز ان يكون معقولا ثانيا باعتبار صدقه على شيء ولا يكون باعتبار صدقه على
فرد آخر معقولا ثانيا ويكون هذا الفرد موجودا في الخارج نعم لو ثبت ما ادعى صاحب الافق المبين ان المفهوم الواحد لا يختلف بنا نوعه في
المعقولية والاولية بالنسبة الى ما اضيف اليه لتم ان لا يكون فرده موجودا في الخارج اصلا لكن لم يثبت بعد برهان انها
دعوى محضة فافهم قوله وما يتوهم ان الوجود الواجب فرد الوجود ونحو قد اعترض العلامة القوشجي بان الوجود لما كان فرده
موجودا في الخارج وعين ذات الباري جل مجده لم يصح الحكم بكونه من المعقولات الثانية والفه قد تحقق في الخارج ما يطابقه
وكاذبيه فلا يصح كونه معقولا ثانيا قال المحقق الدواني المجاب عن هذا اولا بانكار كون الوجود من المعقولات الثانية انما المعقول الثاني المشتق
وهذا غير ضروري لان الفرق تحكم ولا ظهر من اطلاقاتهم مع ان الاشكال غير ساقط لما قال المحشي ان المفهوم الموجود معقول
ثان عندهم مع تحقق افراده ذهنا ثانيا بان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه
مواطاة فاذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حقيقته في العقل للاشياء فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا وهذا المفهوم من حيث انه عارض ليس ما يطابقه في الخارج والكان له من حيثية اخرى مطابق بل في الاعيان
فهو معقول ثان باعتبار خصوصيته العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان
لا يكون وجوده في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص مثلا
انتهى فقد ظهر لك بهذا التجوز ان مفهوما واحدا يختلف بنا نوعه المعقولات والاولية خلاف ما زعم صاحب الافق المبين وقد
استحكم عدم صحة تفريع الحكم من قبل حيث نهوض البرهان على خلافه قوله وافراد مفهوم الموجود الحقيقية الخ يعني ان افراد الكلي حقيقة
ما الكلي ذاتي له والموجودات والكائنات افراد للموجود لكن الموجود ليس ذاتيا لها فالمنع من الافراد ما هو فرد تحت الحقيقة وهذا الكلام
يخرج منه جواب آخر للنقض بالوجود بان له فردا عين الواجب فان الوجود الذي هو عين الواجب وان سلم كونه فردا
للوجود المطلق لكن الوجود المطلق ليس ذاتيا له وجه لطافته لانه على هذا لا يخرج لوازم الماهية بهذا القيد اعني بعدم وجود فرد منه
كما قد زعم من قبل فان الافراد الحقيقية للوازم الماهية التي هذه اللوازم ذاتيات لها ليست بموجودة في الخارج واما النقض
بسائر اللوازم فهو وارد ثابت لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا قوله ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يضرب من التحليل الخ
الظاهر من هذا الجواب انه اراد بالاتصاف خصوص الانضمام فظاهر ان لا انضمام للوجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الا الماهية ثم
العقل بضرب من التحليل ينتزع منها الوجود وغيره ويصفها به فيكون الانضمام في ظرف العقل لكن يرد حينئذ النقض بجميع

والذات لا يذهب عليك

وفيه نظر ظاهر

بجميع العوارض الانتزاعية فان الخارج اي نفس الماهية ثم العقل الذي من التحليل ينتزع عنه العوارض الانتزاعية ويصف المعروض بها فيكون
الانضمام في اعتبار العقل فافهم قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في الوجود بين اشكال لكن مراده الاشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو
ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن يلزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود
في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان الشيء بمجرد كونه منتزعا عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون
الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة في الخارج فافهم كما اشير اليه ان نعترض بعد كون الاتصاف
مستلزما لنحو ... لو نحو ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بتلك العوارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة
بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوط به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان
ياخذه غير مخلوط بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض خلع عن هذا الاعتبار وهذا النحو من الوجود
ظرف ... الاتصاف ... يكون الخارج وجود الماهية في نفس الامر وقال فيما سبق بعبارة اخرى هي ان المعتبر في ظرف الاتصاف
هو ان تمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والماهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود
الذهني لكن تمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان تعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود
ثم يوصف الماهية في نفس الامر متمازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كانت غير متمازة عنه بحسب نحو اخر من الوجود
في نفس ... يمكن ان يحمل كلام المحشي على ما افاده هذا المحقق وح لا ينقض بالاوصاف الانتزاعية بحسب الخارج فانه يمكن
ان ... الموصوف في نحو الوجود الخارجي معرى عن تلك الاوصاف ثم يلحقه الاوصاف وينتزع عنه بخلاف الوجود
لكن يرد على ذلك المحقق انه ... الكلام المقصود اما اصطلاح الاتصاف على كون الموصوف في ظرف الاتصاف معرى عن الصفة
ومتمازا عنه ثم يلحق الصفة فلا كلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب هنا ان الاتصاف الذي يحكم عنه بالقضية ويكون مصداقها
في اي ظرف هو والمعقول انما ما يكون الاتصاف في ظرف الذهن والاتصاف الاصطلاحي لا نعرف الحكم شيئا وان كان
المقصود ان الاتصاف الذي يحكم عنه في القضايا يلزمه ذلك فلا نسلم ذلك بل نقول ان الاتصاف الذي يحكم عنه ويصدق
به ويكون مناط الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو كون الموضوع في ظرف بحيث يصح انتزاع الصفة او ينتزع عنه ولا شك ان
الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنه فيكون الاتصاف به خارجيا بل نقول مصداقه هو نفس تقرر الموضوع بلا علة
في القيوم الواجب جل مجده او بعلة كما في الممكن وهذا التقرر امر عيني قطعا وهو المصحح لانتزاع الوجود فافهم قال المحقق الثاني
الاتصاف الواقعي لما كان عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع كان لا بد ان يكون ذلك الاخر خاليا عن الاول وهذا
الخلو هو المعبر عنه بمرتبة الاطلاق ومناط الاطلاق وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لا بد ان يكون واقعا مطابقا
لنفس الامر كيف وحكم العقل بثبوت شيء لامر في الواقع ليس الا انه تجرده عن ما في الواقع منضما اليه شيء اخر وما ذلك
الا الاطلاق الواقعي وان كان الثبوت الذي بحسب الاختراع ثم قسم الاتصاف الى ثلاثة اقسام
منها ما يكون الاتصاف فيه متاخرا عن اصل الوجود دون انحاء الوجود معا وفي هذا القسم الحق انه الخلو في ظرف الوجود للموصوف
وح لا شك ان الاتصاف بحسب ذلك الظرف لان الاطلاق والعروض كليهما في ظرف الوجود ومنها ما يكون الاتصاف
سابقا على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على الوجود وظرف هذا الاتصاف لا ينبغي ان يجعل ظرف ذلك
الوجود ... يكون الاتصاف بالوجود مثلا بالنسبة الى الوجود الخارجي ليس ظرفه الوجود الخارجي لان مرتبة الاطلاق

والعروض كلها واقعي في نفس الامر فيثبت الظرفية لها ولا يستدعي تقدم الموضوع في نفس الامر لان زعمه الاتصاف غير مسلمة ولو اصطلاح على جعل
ظرف الاتصاف الذهن وتسميته اتصافا عقليا بناء على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل والكاف واقعا فلا مشاحة بشرط
ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل وثبوت الموصوف فيه او يستلزم له بناء على زعمه الاتصاف
لوجود الموصوف او استلزامه لان الاتصاف حقيقة في نفس الامر وليس كونه عقليا الا بمعنى ان العقل يعتبره مطابقا للواقع
فالوجود الذي هو لازم للاتصاف هو الوجود الخارجي ولا حاجة الى الوجود الذهني ولو سمي هذا الاتصاف خارجيا بناء على
ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجي لم يكن بعيدا اذ منها ما لا يكون الاتصاف متقدما على الوجود ولا متأخرا عنه كالاتصاف
بالوجود وما في مرتبته فظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض هو الوجود فان راعينا جانب الاطلاق جعلنا ظرف
الاتصاف الظرف الذي هو ظرف الاطلاق كما فعله المحقق الدواني وظرف الاتصاف هو نفس الامر واذا راعينا جانب العروض
فظرف الاتصاف هو هذا الوجود ولو اصطلح ههنا ايضا على ان يسمى الاتصاف ذهنيا بناء على ما ذكر او جعل بعض هذه الاتصافات
من المعقولات الثانية لم يكن بعيدا مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج بناء على الاعتبار
الاخير الذي ذكرنا آنفا مع ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجي ايضا لم يكن بعيدا ثم قال بعد هذه من الكلام وبما ذكرنا
ظهر لك ان كون شيء ظرف الاتصاف ليس امرا واقعيا بل يرجع آخر الامر الى مجرد الاصطلاح بناء على استحسانات عقلية
او عرفية والامر فيه سهل بعد ما تيقنت ان جميع الاتصافات الغير المخترعة متحققة في الواقع وان العبرة بعقد ولم يوجد
سوى ما اشترط بالوجود الذهني كالمجهولية ونحوها وانها لا تتوقف على الوجود مطلقا بل تستلزمه والتوقف انما [illegible] في بعض
بعض المواد ايضا ويرد هذا القائل ان الشرط في الاتصاف كون الموصوف خاليا عن الصفة ثم لحوق الصفة كما فعل المحقق الدواني
لكن جعل ظروف الاتصاف كلها نفس الامر وجعل ما في الاقوال امرا اصطلاحيا وانت لا يذهب عليك انه ان اراد بخلو الموصوف في آخر [illegible] تعالى
ان اراد ان الموصوف بحيث يسلب في حد حقيقته عنه الوصف فهذا حق لان الاوصاف الخارجية كلها مسلوبة عن مرتبة الذات
لكن هذا الخلو يكون في الخارج ايضا في الوجود الخارجي ووجوبه لان الماهية الموجودة والكانت معروضة للوجود والوجوب لكن
هذه الصفات ليست في ذاتها لها فيسلب في مرتبة الذات لان حاصل هذا السلب ان الصفات ليست عينا ولا جزءا لكنه ولو
لم يصدق لثبت المعية في حد ذاتها هذه الصفات خارجية لصدق نقائضها اعني الايجابات الخارجية فتكون الصفات ذاتيات
للماهيات بخفاء واذا كانت الماهيات الموجودة خالية عن هذه الصفات في الخارج بالمعنى المذكور ولا شك في انها في الخارج
بحيث يصح انتزاعها هو العروض فقد ثبت الاتصاف في الخارج فيتعقد القضية خارجية وكون الاتصاف في نفس الامر
لا ينافي ثبوته لان الخارج ايضا من انحاء نفس الامر بل هو النحو الاتم لها وان اراد بالخلو ان لا يعرض له الصفة فهذا غلطة كيف
ولو كان الخلو بهذا المعنى في نفس الامر لكان عروض الصفة فيها اجتماع النقيضين ثم ان الكلام في الاتصاف الذي هو مناط
مطابقة القضية الحاكية كما يظهر من تقرير بعضهم كون الشيء انه موجود ذهنيا على كون الاتصاف بما [illegible] وجود انها في
الذهن وظاهر انه ليس الا عروض الصفة بأحد الوجهين اما بالانضمام او بالانتزاع وعلى هذا العروض للوجود ليس الا في الخارج
فان الثبوت الخارجي يصحح الانتزاع والوجود الخارجي ووجوبه في الامور اصطلاح محض لا يغني من الحق شيئا ثم انهم استدلوا على نفي
عروض الوجود للموجود في الخارج بوجوه بادية فيه وتارة بان ثبوت الصفة في الخارج متوقف على وجود الموصوف
وهذا لا يتصور في الوجود كما ذكره وقد عرفت ان هذه القضية ممنوعة وانما تستدعي الثبوت الاستلزام فقط وتارة بان

بان الوجود يعرض للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهذه الحيثية انما تعرض للماهية في العقل دون الخارج فالوجود انما
يعرض في العقل وهذا انما استدل به المحقق قدس سره في بعض حواشي التجريد واعترض عليه العلامة القوشجي بالنقض بالصفات
الزائدة في الخارج مثل السواد والبياض فانهما عارضة للموصوف من حيث هو مع قطع النظر عن السواد والبياض للماهية من حيث هي موجودة
فيعرض الوجود لها فافهم وتشبث المحقق الدواني ... بان الحيثية الاطلاقية عن الصفات ثابتة في مرتبة متقدمة على الصفة وهذا
ممكن في السواد والجسم فان الجسم له مرتبة متقدمة ليس فيها السواد ومقابله فيكون السواد الحيثية الاطلاقية عارضة له في تلك المرتبة
في الخارج ... عروض الحيثية الاطلاقية عن الوجود والعدم في الخارج بل مرتبة متقدمة على الوجود اذ لا مرتبة في الخارج متقدمة على
الوجود ... لا يذهب عليك ان الحيثية الاطلاقية لا ينافي عروض ما اخذ الاطلاق بالقياس اليه لان مرجع الحيثية الاطلاقية
عدم اخذ الصفة ... الكان الصفة عارضة بل هذه الحيثية كناية عن نفس الشيء ولا فيه تقييد بهذه الحيثية فعروض هذه الحيثية
... بالكلية ومعبر عنها انما هو لنفس الشيء وهو موجود في الخارج فالعروض انما هو في الخارج وان اريد التقييد
بهذه الحيثية فيكون الوجود عارضا للشيء من هذه الحيثية بل الوجود عارض لنفس الشيء المعبر عنه بهذه الحيثية وقد نبه الكلام
على خلو الموصوف عن الوجود وقد عرفت ما فيه فتذكر ولقد دفع هاهنا نوع من الاطناب لما كان سببا في اقدام للهذه قوله
ثم حيثية كون الشيء صورة اي بعد ان حيثية كون الشيء صورة انما هو باعتبار وجوده في الذهن وقيامه به وهو ليس وجودا ذهنيا
فان الوجود الذهني وجوده في نفسه وهذا وجود رابطي فلم يكن كلية الصورة مشروطة بالوجود الذهني انما المشروط بالوجود الرابطي
وهذا ... على مذهب من يرى الكلية عارضة للصورة الذهنية ثم يرد عليه ان هذا الوجود الرابطي وجود
خارجي ... الوجود الخارجي شرط العروض المعقول الثاني وهذا الخلف الا ان يقول الذي ينافي المعقول الثاني هو
الاشتراط بالوجود ... عرضيته ... فتأمل قوله مع ان في المعقول الثاني عدم شرطية الوجود الذهني
قال اي شبهة بل النظر الصحيح يحكم ان المعقول الثاني على قسمين الاول ان يكون الذهن ظرفا للعروض فقط والثاني ان يكون
الوجود الذهني شرطا للعروض ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص والثاني يبحث عنه في علم المنطق
كالجزئية والكلية ... ولا يبعد ان يعلم ان القسم الذي يكون الوجود الذهني ظرفا فقط من دون اشتراط فلا يظهر له وجه الا ان
يكون الوجود الذهني لوازم الاتصاف فان الموجود الذهني له اعتباران اعتباره في الذهن واعتباره في نفس الامر
دون اختراع المخترع وان القوي ان يكفي ان هذا الاعتبار في ضمن الوجود الذهني والمعروض للمعقول الثاني بهذا الاعتبار وهذا
بعينه الاتصاف في نفس الامر فكيف يصح كون العقد المعقود به قضية ذهنية فافهم قوله وبما قررنا ظهر لك ان
اتصاف الماهية بالوجود ... ان ظرف الاتصاف كما قدر ما يمكن التعري فيه ولا يمكن التعري تحت الخارج ولا
الذهن فان فيهما خلط بحسابه وانما التعري في الملاحظة فان للعقل ان يلاحظ الماهية مجردة عن الوجود ثم يعتبرها مخلوطا بالوجود
وهو ... قد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا انه ... لم يكن الوجود الذهني شرطا لهذا الاتصاف فقد صار هذا الاتصاف
بحسب نفس الامر فيكون الظرف نفس الامر فافهم قوله وان القضايا المعقودة كلها ذهنيات لا يخفى على المصنف
ان القضية الذهنية ما يكون حكاية عن امر ذهني والقضايا المعقودة من الوجود والعدم والوجوب ليست حكاية عن
امر ذهني فان مصداق الوجود هي تقرر الماهية في الخارج ... مع حيثية زايدة ومصداق العدم الخارجي بطلانه فيه
ومصداق الوجوب بالذات ... تقرره بنفسه او بالجاعل فهذه كلها حكاية عن التقرر الخارجي فيكون القضايا المعقودة منها

ثم اورد عليه ان هذا الوجود الرابطي وجود

لا يخفى على المصنف ان القضية الذهنية

منها خارجيا ثم بعد التنزل نقول ان الوجود الذهني لما لم يكن شرطا في اتصاف هذه الامور كان الاتصاف بها في نفس الامر فتكون هذه
القضايا حاكية عن اتصاف الموجود بالوجود في نفس الامر فتكون حقيقيات والحقيقيات لا يشترط فيه الوجود الذهني ولا الخارجي
بل الوجود في نفس الامر الاعم من ان يتحقق في اي ظرف كان فتكون هذه الامور ثابتة لها في الخارج ايضا فبطل كونه معقولا ثانيا ويصح
الحكاية خارجية فالحق ان يقال ان المحمول ان جعل وجودا مطلقا فالقضية حقيقية وان جعل وجودا خارجيا فالقضية خارجية
وان جعل وجودا ذهنيا فالقضية ذهنية فافهم ولا تزل فانه مزلة **قوله** فهذه الوجودات لا تدل عليه عدم دلالة الوجوديات
الا انه يمنع تعدد الوجودين الواجب والممكن المحققين فانه بعد تسليم التساوي في المصدري والحقيقي سواء في توجه الدلائل
وبهذا التقرير جواب المصنف **قوله** والثاني بينهما نسبة مفهوم الشيء اه نعم ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا
عرضيا فهو وجه من وجوهه فيعبر عنه به وهذا هو الذي تقرر عليه رأي اكثر المحققين منهم المحقق قدس سره وظاهر عبارات
الشيخ ابن سينا ايضا يدل عليه واختاره المحقق الطوسي في شرح الاشارات بل لم يظهر فيه خلاف من المتقدمين الا ما ذكر
العلامة القوشجي فرد الوجود المصدري لكنه مع ذلك انكر ان يكون للوجود معنى سوى المصدري وجعله محل الخلاف ثم من كلام
المحققين منهم المحشي وافق القوشجي في ان ليس للوجود فرد وحقق ان المصدري ليس مناطا للموجودية بل هيهنا امر آخر هو الوجود
الحقيقي وهو مصداق هذا المفهوم المصدري **قوله** اما الثاني فهو تعلق الشيء اه **قال** في الحاشية قد سبق منا ان ما هو وجود
حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع فلا يجدي في حصول الممكن من تعلق او ارتباط
بذلك الوجود الحقيقي فتامل انظر الى ما فيه من الاضطراب فانه قد صرح بان الوجود الحقيقي نفس القائم بذاته وقد صرح بانه يكون
منشأ لانتزاع الوجود المصدري فالوجود الحقيقي القائم بذاته نفى منشئيته لانتزاعه ثم صرح بانه منشأ لانتزاع التعلق فهذا يقتضي
ان يكون الوجود الحقيقي هذا التعلق فلا بد من الارتكاب على ما قاله الشارح في كلامه وبعد التنزل والتسليم فهذا التعلق صفة للممكن
فيكون الوجود الحقيقي صفة له بل نزل المحقق ما ثبت بالوجود الحقيقي كان منشأ لانتزاع الموجودية هذا التعلق وهو صفة للممكن
فهو اما انتزاعي او انضمامي فلزم محذور الشقين **قوله** وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره اه قد ادعى هيهنا شهادة
الفطرة بعدم محمولية هذا المعنى الانتزاعي على ما يغايره الا اشتقاقا وفيما سبق حيث استدل المحقق قدس سره على عدم كون
هوية الوجود متحدة مع هوية الموجود [illegible] لا بالوصف وهل هذا الا تناقض **قوله** وبما تلونا انكشف لك ان الامر اه يعني
اي شبهة اعلم ان القول بان للوجود فردا غير الحصة هو عين في الواجب وزائد في الممكن قول لا يساعده البحث والتحقيق لان
الوضع
الكلي وما هو بالنسبة اليه عرضي مختلفان حقيقة اذ لا تصور الا في ذي بين العارض والمعروض في الحقيقة فالوجود بحسب الحقيقة
الكلي هو العارض فالفرد ليس وجودا حقيقة ولا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب والكل عين الموجود فلا يكون
للوجود معنى واحد بل متعدد الشيء وانت لا يذهب عليك ان الزام تعدد معنى الوجود انما كان لان هذه الافراد مختلفة فلا
يكون ما هو الوجود معنى واحدا فهذا الالزام انما يرد على من يقول تعدد حقائق الوجودات المختلفة لا على من يقول باشتراكها
وهو يلتزم ذلك والقول الذي دل الدليل وشهد البديهة باشتراكه انما هو هذا المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة ومن
ادعى وحدته فعليه البيان والكلام للالزام لان معنى الوجود يصير متعددة قد يطلق على المعنى المصدري وقد يطلق على هذا
الفرد فلا كجهة ما فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة فلا خلف فيه **قال** المعلول يكون [illegible]
وجود مجرد اه هذا منع على ان معنى واحد الاختلاف في افراده بالقيام بالموضوع وعدمه **قال** الله النزاع لكن عندي [illegible]

في الواجب اذ هذا البحث الطف غير منتج لانه تتم مقصود المجيب الا ان فيه تسليم ان ليس في الواجب شيء يكون مناط الموجودية فانما به
بل نفس الذات نبوت منابه وان طالب بالفرق بين الواجب والممكن ومطالبه البرهان على ثبوت
هذا الامر لا نصر المجيب فانه كان بصدد الرد على من زعم الزيادة في الواجب لا في اثبات الزيادة فانه في نظره
مفروغ عنه الا ان يقال مقصوده الزمنا الخصم عدم الامر الثالث الذي يدعي عينيته في الواجب بل يدعي ان
الموجودية له تتعلق بقيام الحصة وعروضها فلم يكن الذات نائبة مناب الوجود **قال** رحمه الله تعالى فيكون
الوجود المقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك عرضي لما تحته فيكون الوجود عرضيا لافراده فله افراد غير الحصص
لان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة الى الحصص وهذا انما يتم لو ثبت اختلاف الوجود في الصدق على الوجودات
بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا اولى واقدم واقوى بخلاف الوجودات الممكنات في كونها
وجودا ولم تقم عليه دليل ولا تشهد به بديهة وان ادعى القوم البديهة والذي تحكم به البديهة هو ان تحقق
الوجود مختلف في الوجودات ولهذا قال المحشي فيما تقدم المشكك هو الموجود بالنسبة الى الموجودات
لا الوجود بالنسبة الى الوجودات ثم ان عدم جواز التشكيك في الماهيات والذاتيات مقدمة توجد
في اكثر المواضع مجرى مبانيه ان نتكلم فيه وننظر ان الحق ما هو فنقول قد اختلف الاشراقيون والمشاؤون في جواز التشكيك
في الماهية والذاتي فقال الاشراقيون نعم وقال المشاؤون لا وحصروا التفاوت التشكيكي في اربعة التفاوت
بالتقدم والتاخر والاولوية وعدم الاولوية والشدة والضعف والزيادة والنقصان وفسر الاول بالتقدم بالذات
المتناول للتقدم والتاخر بالعلية وبالطبع للابد والنقص بالتقدم الزماني العارض لاجزاء الزمان بالذات ولا ينفع
كما سيظهر الثاني والثالث واختار المحقق الدواني في تفسير الثالث كون فرد بحيث يصح انتزاع امثال الاخر بحيث يذهب اوهام
العامة انه مولف منها فيقال للاول شديد وللاخر ضعيف ان كان هذه الامثال غير متباينة في الوضع والاشارة وزايد
وناقص ان كانت متباينة في الوضع والاشارة وقد يفسر بكون آثار الشيء في فرد اكثر وقد يفسر بكون فرد منه كاملا بنفسه
وآخر فاقرا بالمحل والمختار هو الاول وفيه البحث واما التفسير الثاني فلم يعلم بعد وقد فسر البعض بكون الكلي في فرد مقتضى الذات
وفي آخر غير مقتضى الذات وهذا لا يناسب الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا لفرد وعرضيا لفرد آخر
والمحقق الدواني صرح بانه من التشكيك بالاولوية وايضا قد صرح ما يكون في فرد بلا سبب وفي آخر بسبب كالموجود في الواجب
والممكن مع انهم صرحوا بانه منه ولا يمكن تفسيره بما عدا الثلاثة الباقية والانحصار الحصر في هذه التفاوتات عقليا مع انهم صرحوا
بخلافه ولك ان تفسره بما يكون في فرد مقتضى الغير فيكون غير اولى وفي آخر غير مقتضى الغير فيكون اولى سواء كان مقتضى الذات
او ثبت من دون اقتضاء والاشراقيون فسروا الشدة بكمال الماهية لبعض الافراد وهذا الكمال قد يكون بحيث يكون آثارها
اكثر وقد يكون بحيث يصح انتزاع امثال الاضعف وقد يكون بحيث تقوم بنفسه فهذا الكمال ان تحقق في الجوهر يسمى قوة وفي الكم
يسمى زيادة وفي الكيف يسمى شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف المحل لا باختلاف المفهومات في انفسها والاقوى ان تفسير
الشدة بهذا التفسير يكون في النزاع امر واحد واذ قد فسر المحقق الدواني القسم منه علم منه تجويز الاقسام الباقية في الذاتي قيل
الباعث له على ذلك ضرورة كثرة آثار الحيوان في بعض الحيوانات وضرورة تمام فرد الجوهر في الذهن بالمحل وفي الخارج لانه
من وقفه تامل يظهر لك عند التامل الصادق ثم الخلاف انما وقع في التشكيك ما نحاها الاولية فالاشراقية تجوز ونفي الماهيات

في الممكن

عارضا لا يصدق عليه من افراده هذا دليل من اثبت للوجود افرادا غير الحصص ان وجد مقول بالتشكيك على الافراد

اكثر من آثاره في فرد

والذاتيات وان دون تحليله فيها كما نص عليه الصدر الشيرازي وتحرير محل النزاع انه هل يختلف الماهية والذاتي في نحو من
انحاء الوجود بالتقدم والاولوية على انفسهما في نحو آخر منه من دون واسطة في العروض وهل تكمل الماهية في نحو من الوجود
من نفسهما في نحو آخر منه من دون انضمام شيء داخل او عارض من دون واسطة في العروض فالاشراقية قالوا نعم والمشاؤون
قالوا لا واقوى حجج اتباع المشائين ما ذكره المحقق الدواني فلنقتصر عليه فنقول هذا استدلال ذلك المحقق على نفي الاولين بان تساوي
نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له ولا يتوجه اليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته
او اقدم بان يكون اتصافه علة لاتصاف الآخر ولا يجري مثل ذلك في الذاتي كيف والذاتيات غير مجعولة
البيان لا يتوجه الا على تقدير كون الاولوية بمعنى كونه مقتضى الذات فالاولى ان يقال يجوز ان يكون في
الغير دون البعض وهذا لا يجري في الذاتي ثم هذا الحكم منقوض لانهم قالوا الفصل والصورة متحدان بالذات وقالوا
الفصل بسيط فيلزم بساطة الصورة لان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبار فالجوهر صادق على
وعلى الصورة النوعية والجسمية صدقا عرضيا فقد اختلف الذاتي بالتشكيك فيكون صدقه على ما هو ذاتي له اولى من
على ما هو عرضي له والجواب ان المقصود ان الذاتي لا يختلف فيما هو ذاتي له بالتشكيك لا انه لا يخالف صدقه على ما هو ذاتي له صدقه
على ما هو عرضي له ثم ان الجنس يصدق على المادة بما هو عينه وعلى النوع بما هو جزء فقد اختلف صدق الذاتي بالعينية والجزئية وقد
عد هذا المحقق الاختلاف بهذا النحو من التشكيك ايضا والجنس يحمل على السافل بواسطة حمله على المتوسط فيصدق … على
المتوسط اقدم من صدقه على السافل فقد اختلف صدق الذاتي بالتقدم والتأخر والجواب ان المقصود ان الذاتي … في
افراد متمايزة في الوجود بحيث لا يكون احدها داخلا في الآخر فقد اندفع النقضان ثم البيان الذي اورده …
لا يزيد على دعوى البديهة وهي لا تسمع في محل الخلاف خصوصا اذا كان المخالف ممن هو من … الحكمة وايضا ذلك
ان تشابه التشكيك بالاقدمية في الذاتيات بانه يستحيل لو يكون … القول ان … ان الموجودات محتاجة الى ما يحل
في … حقيقتها وتقومها بحسبها ومن البديهي انه يمكن ان يكون فرد من حقيقة علة لفرد آخر منه والمشاؤون ايضا قائلون بحيث
قالوا بعلية العقول الفلكية بعضها لبعض ولو بتوسط الارادات والتخيلات وقد تحقق فيما سبق وتبين في مستقبل القول ان
… ان الشخص ليس الا الحقيقة المتمايزة في نحو من الوجود فاذن الماهية يمتنع حقيقتها علة في نحو من الوجود لنفسها في نحو آخر منه ومصداق
حمل الماهية والذاتي ليس الا نفس الحقيقة المتقررة فصدق الماهية والذاتي على فرد علة بصدقهما على فرد آخر من دون واسطة في العروض
وهذا ما اردناه وتبين ايضا ان بطلان المجعولية الذاتية على القول بالجعل البسيط في خفاء فافهم واستدل ذلك المحقق على نفي
الشدة والزيادة في الماهية والذاتي بانه اما ان يشتمل الشديد والزائد على امر ليس في الضعيف والناقص ام لا على الثاني
لا فرق بين الشديد والزائد والضعيف والناقص وعلى الاول فذلك الامر اما داخل في حقيقة الشديد او الزائد فقد خالف
الضعيف والناقص بالماهية فلا تشكيك واما عارض فالتشكيك في هذا العارض لا في الذاتي المفروض وهذا البيان لو تم
لدل على نفي القسمين الاخيرين ايضا بان يقال المقدم والاولى اما ان يشتملا على امر ليس في المتأخر وغير الاولى ام لا على الثاني
لا فرق وعلى الاول فاما داخل في حقيقتهما فقد خالفا مقابليهما بالماهية او عارض فالتشكيك في هذا العارض لكن لما كان
انتفاء هذين القسمين بديهيا في زعمه اوردهما وادعى فيهما البديهة ثم انه اورد النقض باختيار الشق الثاني من الترديد
والمنع على لزوم خلاف المفروض بكون التشكيك في العارض لا في الذاتي وان تشبث بانه يجوز ان يكون حصة متحصلة بهذا

الحصة

العارض من الماهية والذاتي موجودة في فرد اشد من حصة اخرى موجودة في فرد آخر والامر الزايد والكاف خارجا عن قوام
الماهية لكنه معتبر في قوام الحصة ومنه يرد على الشق الاول من الترديد انه لا ينافي دخول هذا الامر في ماهية الشديد واختلاف
الشديد والضعيف بالماهية لا يمنع مشاكلة الجنس اذ يجوز ان يكون حصة منه موجودة في الماهية الشديدة اشد من حصة اخرى
موجودة في ماهية اخرى لكن قد وقع لهذا المورد غفلة عن تقرير الدليل على ما هو عليه فان حاصله ان شمل الشديد على امر
زايد يكون هو معروضا بالذات للشدة ام لا على الثاني يكون معروض الشدة والضعف امرا واحدا ولا فرق وعلى الاول
ان هذا الامر اما داخل في حقيقة الشديد فيكون الشديد والضعيف حقيقتان واما عارض فيكون معروض الشدة هذا
العارض لا الذاتي المفروض ولا الماهية المفروضة وح لا توجه لذلك الايراد وكذا لا توجه لما اورد ان الشديد يشتمل على امر
زايد داخل او عارض لكن يكون واسطة في الثبوت وثبوت الشدة للماهية الحقة المفروضة للتشكيك ثم نقى على الدليل
حل موضع الدفع بانا نختار ان الشديد لم يشتمل على امر زايد لا داخل ولا عارض ولا استحالة في كون شيء واحد معروض
الشدة والضعف في انحاء الوجودات اذ لا استحالة في عدم اشتمال النوع على امر زايد مع تمايز الاشخاص في انحاء الوجودات
فعدم الفرق مم فافهم ثم على الدليل نقض بمنع النقض بالعارض بان تقول العارض في الشديد اما ان يشتمل على امر زايد
ليس في الضعيف او لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل فقد اختلفا نوعا او عارض فلم يتحقق التشكيك في هذا العارض
بل صار في عارض العارض والجواب بان نختار الثاني وعدم الفرق مم لان الصدق تابع للمصداق والمصداق ههنا امر
مغاير للصادق والصادق عليه وهو المبدء ويجوز ان يكون المبدء القائم في الشديد اشد من القائم في الضعيف
ويكون المبدءان متخالفين بالماهية ولا تورث تخالفهما بالماهية تخالف المشتق فان المشتق انما اشتق من القدر المشترك
بين المبدئين القائمين وهذا لا يتصور في الذاتي فان المصداق في الذاتي ليس امرا خارجا عن نفس الصادق فلو لم
يشتمل على امر زايد جاز عدم الفرق وهذا واضح وما قيل ان معنى المشتق معنى بسيط هو نفس المبدء او امر مغاير وعلى
التقديرين الكلام فيه كالكلام في الذاتي بان نقرر هذا الاختلاف اختلاف في نفس معنى المشتق لزم التشكيك في الماهية
وان كان الاختلاف في امر آخر فهو خلاف الفرض ساقط لظهور سقوطه بادنى تامل فان معنى المشتق بسيطا كان عين المبدء
او غيره او مركبا من الذات والصفة والنسبة او من الصفة والنسبة صدقه على افراده التي هو ذاتي لها غير مختلف لكن
صدقه على ما هو عرضي بالنسبة اليه تابع للمصداق الذي هو امر زايد على الصادق فهذا المصداق اذا اختلف يكون صدق
المشتق مختلفا قطعا ومن انكر هذا انكر حكم الفطرة ثم هذا الجواب لا يغني من الحق شيئا فان المشتق انما اشتق من المعنى
الجنسي المشترك بين الشديد والضعيف وهو غير مختلف والاختلاف انما جاء في الفصول فيجب ان لا يختلف صدق المشتق
فيرتفع التشكيك لا اسما وما قيل انه كما ان نفس السواد يوجب صدق المشتق لكن اختلافه يوجب اختلافه فليس بشيء لان
نفس السواد لم يختلف وانما اختلف فصوله التي هي عرضيات بالنسبة اليه فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المشتق كيف
وهذه الامور ملغاة في صدق المشتق فلا يوجب اختلافه اختلافه قطعا ولعله لقوة [illegible] النقض تصانيفه كون
الاختلاف بالشدة والضعف تشكيكا بل جعله من موجبات التشكيك بالاولوية فان صدق الاسود على ما فيه السواد
الشديد اولى من صدقه على ما فيه الضعيف وهذا لا يغني من الحق شيئا فان المبدء القائم اذا لم يختلف وانما اختلف
عوارضه التي هي فصول ذاتية بالنسبة الى الانواع المندرجة وهي ملغاة في المصداق فالمصداق لم يختلف اصلا لا بالشدة

ثم نقى على الدليل حل في الرفع

انكر المغنى

والابالا ولونه فلا يختلف الصادق قطعا فمن انكر كون الذاتي والماهية مختلفا فعليه ان ينكر كون العارض مختلف الصدق
اي اختلاف كان بالا ولونه او بغيرهما فافهم ثم انكار كون الاختلاف بالشدة الكان انكار البديهة الاختلاف في
المتفاوتات ايضا فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة قاضية بان صدق الاسود مختلف بالشدة والضعف
قطعا والكان امرا اصطلاحيا بان وقع الاصطلاح على ان هذا النحو من الاختلاف والكان متحققا لكن لا يسمى تشكيكا فالاصطلاح لا ينفي
رفع الاشكال قطعا فافهم واحسن التدبر وما تلونا عليك انكشف حقيقة الحال اذا اتدبرت وجدت اتباع المشائين متحيرين
كالجاري في الصحاري ومنها النقض بالزمان فانهم قالوا الزمان حقيقة اتصالية مقدم بعض اجزائه على البعض
واسطة اصلا فنقول الحقيقة الزمانية ان اشتملت في المقدم على امر ليس في المتأخر فهذا الامر اما داخل فيه
حقيقة فلا يمكن الاتصال بينهما واما عارض فيكون مناط التقدم والتأخر عارض الزمان لا الزمان والكلام في هذا العارض
كالكلام في الزمان وان لم يشتمل على شيء يميز بين المقدم والمتأخر فلا وجه لان يكون هذا متقدما وذلك متأخرا
الدور والتسلسل لما كان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كان الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد
له سوى امتداد التجدد وهذا الامتداد يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء بين التقدم والتأخر لان كل الامتداد اذا كان
التقضي فجزؤه بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتأخر الا ان في ذلك الامتداد وصفان موجودان فيه والكلام في ان
لم اختص هذا الجزء الواحد بالتقدم والآخر بالتأخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء في المقدار بهذا الحد وهذا الحد
المعين ولا شبهة في ان هوية الجزء لا يحصل بدون ذلك فيحصل السؤال انه لم كان هذا او هذا انتهى واعترض عليه بان
اجزاء الزمان ليست متوهمة مثل العنقاء والمركبات الخيالية بل لها خطاف الواقعية كيف ولو لم يكن لها واقعية لزم ان لا يكون التقدم
والتأخر الواقعية كما يثبت الاقوال وان كان لها واقعية في حد ذاتها يرجع الى ان هوية كل جزء لا يحصل الا بالتقدم والتأخر و
السؤال في الهوية بانها لم كانت هذه الهوية باطل فالحقيقة الزمانية في هوية تقتضي التقدم وفي اخرى تقتضي التأخر قلنا ان نقول
مثله ههنا ان الهوية السوادية لا تحصل الا بالشدة وهوية اخرى لا تحصل الا بالضعف والكلام في ان هذه الهوية لم صارت هذه
الهوية باطل والهوية ليست مشتملة على امر زائد انما هي تحصل الماهية في انحاء الوجود واعترف به هذا المحقق ايضا فالحقيقة السوادية قد تصير
في نحو من الوجود هوية تتصف بالشدة وتصير هوية اخرى في نحو اخر منه تتصف بالضعف من دون الاشتمال على امر زائد فافهم ومنها
النقض بالاشخاص للحقيقة الواحدة فان التشخص عندهم ليس عبارة عن الماهية وعن امر اخر بل التشخص هو الماهية لا غير فنقول الشخص
الواحد ان اشتمل على امر ليس في الشخص الاخر فهذا الزائد الكان داخلا لزم اختلاف حقيقة الشخصين والكان عارضا
فالهذية موقوفة على هذا العارض والمعروض متقدم على العارض بالوجود والهوية فيلزم ان يحصل الشخص قبل ما به التشخص وان
لم يشتمل على امر زائد لزم عدم الفرق بين الشخصين وان قيل ان الماهية وان لم تشتمل على امر زائد لكن الفرق بانها تصير
في انحاء الوجودات هويات كثيرة متمايزة فمثله نقول ههنا الماهية وان لم تشتمل على امر زائد في الضعف لكن تصير هويات
كثيرة متمايزة بالشدة والضعف في انحاء الوجودات وبالجملة ما تقولون في الامتياز بين الاشخاص نقول مثله في الامتياز
بين الشديد والضعيف فافهم ومنها النقض باختلاف الكل بكثرة اثاره وبعلتها فنقول الاثار الكثيرة قد تترتب
في بعض الاشخاص والقليل في بعض اخر على الماهية الكلية فلو كان هذا الاختلاف تشكيكا فقد بطل زعمهم من امتناعه وان لم
يكن تشكيكا فنقول ان اشتمل الكل الكثير الاثار على امر زائد ليس في القليل الاثار فالكان داخلا لزم اختلافهما بالحقيقة

والكان خارجا لزم ان يكون هذه الآثار لهذا العارض لا للكلي المعروض وان لم يشتمل على امر زايد جاز عدم الفرق بين الكثير الآثار
والقليل الآثار ولا مخلص من هذا النقض الا بان يقال بالاشتمال على امر زايد عارض ويلزم ان هذه الآثار انما هي للعوارض واما
آثار الماهية والذاتيات فغير مختلفة اصلا بالقلة والكثرة وح لا حاجة الى اخراج الاختلاف بهذا النحو من التشكيك فانه قد ظهر انه
ايضا فاسد ومنها النقض بالاختلاف بالماهية في الوجود بين الغني والفقير بالتجرد والمادية بقول الماهية القائمة بنفسها من دون
محل ان اشتملت على امر زايد في القائم بالموضوع الذي هو النفس او قول الماهية المادية ان اشتملت على امر زايد في المجرد فهذا الامر
اما ان حل فقد اختلف اي حصل في الذهن واي حصل في العين حقيقة او عارض فقد حدث الحلول او عدم الحلول لهذا الامر
العارض مع عدم حاجة ذاتية وقد اشترطوا في الحلول الحاجة الذاتية وان لم يشتمل جاز عدم الفرق فلم صارت في
العقل محتاجة الى الموضوع دون الخارج وفي الخارج محتاجة الى المادية دون العقل وان قيل الاحتياج وعدم الاحتياج
انما هما من الهويات والسؤال بان هذه الهوية لم صارت هذه الهوية باطل نقول مثل هذا ههنا كما علمت فافهم واستدل
الشيخ المقتول على جواز التشكيك في الماهية والذاتيات بان الماهية الخطائية زيد على خط آخر بنفس الخطية لا بامر آخر وكذا السواد
اشد بدلا يزيد على آخر ضعيف الا بنفس السوادية فقد تحقق التشكيك في الماهية بلا مرد واجاب المحقق الدواني عن الاول
ان الخط لا يزيد بنفس ما هو خط على آخر اصلا بل انما عرض له مقدار اضافي حدث الزيادة في جملة فان المقدار اذا قيس الى
مقدار آخر يتصف هذا المقدار بانه زايد وذلك ناقص واما نفس ما هو خط فلا يزيد ولا ينقص وقد ظهر منها من كلام
النصير الطوسي في تحريره لكتاب اقليدس فانه قال في صدر المقالة السادسة المقدار يعتبر تارة من حيث هو كمية ونفس
وتارة من حيث هو كمية بالقياس الى مقدار غيره ومن حيث هي كمية الاضافة قيل عليه لا نحث في ان التشكيك ان يكون الكلي
المشكك ما به التفاوت فيه لانه لا يصح التشكيك في شيء اصلا واذا لم يجب كونه ما به التفاوت فلا يمنع كون التفاوت
لاجل اضافة عارضة كون المقدار المفروض مشككا فانه وجد فيه الاختلاف وان كان لاجل الاضافة وهذا اعتراض موجه
بعد تسليم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة فان محصل الكلام ان المقدار في نفسه لا يزيد ولا ينقص بل اذا اخذ
مضافا الى مقدار آخر يصح اتصافه بالزيادة فالزيادة حقيقة عارضة للمقدار الاضافي وللمقدار الحقيقي بالعرض
فلا يصير المقدار الحقيقي مشككا لان المشكك ما يكون معروضا بالذات بلا واسطة في العروض ولا نتوهم انه لا يصح
التشكيك في العرض فان عروض الاختلاف فيه المبدأ القائم لان المبدأ القائم موجب لعروض الاختلاف لصدق
المشتق لكن صدق المشتق يكون معروضا بالذات لا بالعرض فتامل ثم هذا الجواب ليس بشيء لانا لا نجد اضافة سوى
مفهوم الزيادة حتى يكون معروضا لها بالذات بل المقدار الحقيقي معروض للزيادة بالذات لكن لما كانت الزيادة
اضافة لا تعقل عروضها الا مقايسة الى مقدار آخر يتوهم ثم بعد التنزل الاضافة مع اعتبارها لا يصح اتصافه
بالزيادة والنقص فانهما من العوارض التي لا تتصف بها الا الموجود العيني الا ترى انهم يستدلون على ابطال
البعد الموهوم المطلق بانه متصف بالزيادة والنقصان ثم بعد التنزل لو كانت هذه الاضافة معروضة للزيادة
بالذات لصير حقيقة بكمية والكلام في اتصافه بالزيادة والنقصان كالكلام في اتصاف اصل المقدار بهما فافهم
واجاب البعض بان المعروض بالذات للزيادة والنقص هو المقدار وللهندسية دخل في الاتصاف بهما دون
الماهية المقدارية حتى يلزم التشكيك في الماهية وانت لا يذهب عليك ان هذا القائل ان اراد ان الهندسية الزايدة على ماهية

المقدار معروض لها بالذات فهو غلط لان الهندسة ليست امرا زائدا على الوجود وان اراد ان الهوية المخصوصة من المقدار متصفة بها فمسلم
لكن الهوية ليست الا الماهية المتقررة في نحو من الوجود فالماهية بنفسها معروضة للزيادة والنقص في انحاء الوجودات وهو المدعى
واحتجوا ايضا على الثاني بان الشديد والضعيف مختلفان حقيقة وان الشدة والضعف ليسا الا من الفصول المنوعة وهذا مما
ان يكاد يكون مكابرة وان نبّه عليها بان الحركة الكيفية متحققة وهي تستدعي ان يكون فرد تدريجي من الكيف متصل
واحد من مبدأ الحركة الى منتهاها متحققة وهذا الفرد منحل الى اجزاء بعضها اشد من بعض والمتصل لا يلتئم من مختلفة الحقائق
والمحقق الدواني نشر الدليل لاثبات الاختلاف تارة بنفي التجوز بان كل مرتبة من الشديد مفهوم مندرج تحته افراد كثيرة
متشاركة في هذه المرتبة فنسبتها الى تلك الافراد كنسبة الانواع الى افرادها فلا شك في كون الانو[اع]
كون هذه المراتب انواعا وتارة يستدل على الاختلاف النوعي بان فرضا سوادا في غاية الشدة ثم فرضا سوادا
آخر اضعف منه على النسبة يكون اقرب الى البياض ثم مراتب اخرى اضعف من الاضعف بتلك النسبة ويكون اقرب
الى البياض قربا تاما من الاول وهكذا حتى ينتهي الى البياض حتى فنقول نسبة البياض الى المرتبة التي قبله كنسبة المراتب
السوادية بعضها الى بعض فلو كانت مراتب السوادات متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة متحدة مع البياض بالنوع
بنفسه وهذا البيان انما ينتقض لو لم يكن السواد وساير الكيفيات في الاشتداد غير متناهية وهو ممنوع بل التنقص في الكيفيات
لا ينتهي الى حد كما في الكميات وح لا يلزم ان نسبة مرتبة من السواد وامكان اضعف الى البياض نسبة مرتبة من
السواد الى مرتبة اخرى كنسبة المراتب السوادية فيما بينها بالاشتمال وامكان التحليل ... وهذا لا يصح
فيما بين البياض والسواد فلا يمكن تحليل السواد الى البياض وبالعكس وان نبّه فبني على عدم وقوف التنقصات
في الكيفيات الى حد بالحركة الكيفية فان الفرد التدريجي من الكيف ينقسم الى الاجزاء الغير الواقفة الى حد وكل
منها اضعف من مرتبة فوقها واشد من مرتبة تحتها وبالعكس فمراتب الشدة والضعف غير واقفة الى حد فانهم فقد ظهر
مما تلونا عليك ان الاشراقيين يجوزون كون الماهية بنفسها زائدة وشديدة في نحو من الوجود من نفسها في نحو آخر منه لكن
انهم يجوزون كون الماهية بنفسها متشخصة في انحاء الوجودات من دون زيادة شيء آخر مسمى بالتشخص والمشاؤون
انكروا ذلك ولا يظهر انكارهم كون الماهية متشخصة بانحاء الوجودات والفرق تحكم قال الجامع بين المعقول والمنقول
ذو الاجتهاد الاكبر الذي طلع مطلع الافق اليقين في نيل الحق المتين الى علمائنا قدس سره واذاقنا ما اذاقه ان حقيقة
شدة الصدق ان يصدق الكلي على موضوع واحد بمصداق كثيرة وهذا لا يتصور في الذاتيات فان تكثر الصدق
انما يكون بتكثر المصداق والمصداق في الذاتيات نفس ذات الموضوع فاذا كان المصداق متكثرا يلزم التكثر في الموضوع
فلم يتحقق الصدق على شيء واحد وانما يتصور في العرضيات فان المصداق مغاير للموضوع فيمكن التكثر في المصداق مع وحدة
الموضوع فيمكن الشدة فيها ثم قال على هذا يصير النزاع لفظيا لان الذي يقول به الاشراقيون ان تحقق الماهية بحيث يكون
بنفسه شديدة لم يمكن المشاؤون انما نفوا التكثر صدقها على موضوع واحد وهذا ايضا هذا حاصل الدليل ان الشديد هل يشتمل
على امر ليس في الضعيف به يتكثر المصداق ام لا وعلى الثاني فلا فرق اذ المصداق في كلا الصورتين غير متكثر فلا يمكن تكثر
الصدق وعلى الاول فان كان هذا الامر داخلا في الموضوع دون التوهم فقد تكثر الموضوع وان كان عارضا فقد صار
مناط الصدق هذا العارض فلم يتحقق المصداق نفس الذات فلم يتحقق الذاتي ذاتيا لان المصداق قد صار خارجا

خارج الذات فلم يتم التشكيك في الذاتي وعلى هذا لا نقض بالعارض واعلم انه اذا وجد الماهية او
الذاتي في فرد على وجه الشدة فقد صار مصححا لانتزاع افراد كثيرة ضعيفات والماهية في هذا الفرد موجودة
بوجودات متكثرة فهذا الفرد مما يصدق عليه الماهية باصداق حسب تكثر وجودات الماهية وعند تكثر الصدق
في الماهية على موضوع واحد فيتكثر الصدق على موضوع لا لازم لوجود الماهية على وجه الشدة في الفرد وتقابله
بتكثر الصدق على موضوع انما يكون اذا لم يصح وجود الماهية في فرد على وجه الشدة في لا وجه [illegible] الكبرى القطعية
قال الاشراقية حيث جوزوا وجود الماهية والذاتي مختلفة بالشدة [illegible] انكار الوجودات فعليهم ان يجوزوا احدا
الماهية على الفرد الشديد باصداق كثيرة والمشاؤون لما انكروا تكثر صدق الماهية على موضوع واحد باصداق
كثيرة فعليهم ان لا يجوزوا وجود الماهية مختلفة بالشدة والضعف في الهويات الموجودة فان انتزاع [illegible] معنى
[illegible] اخذ والانتزاع مثلا زمان هذا وقد ظهر لك انه [illegible] ان الحق ذهب اليه الا [illegible]
فاحفظ قوله الوجود لا يقبل التشكيك اي الوجود لا يكون شديدا بان يوجد وجود آخر لانك قد علمت ان ليس الوجود
امر يحصل من قيامه الموجودية بل الوجود موجودية الشيء فلا يقبل التكثر والوحدة الا بتكثر الموضوع ووحدته فلو صح
الوجود لشيء [illegible] وجود آخر فهذا الوجود امكان وجود هذا الشيء فلو صح وجود آخر مثل له وامكان وجود شيء آخر
فلا يصح انتزاع [illegible] الشيء الا بان يشرع ذلك الشيء الاخر من هذا الشيء ثم لم يشتد الوجود بل انما يشتد الماهية
واشتداد الوجود بالعرض هذا فتدبر فيه واحسن التدبر واعلم ان هذا البيان موقوف على ان الشدة انتزاع
امثال اخر منه وانكاره عبارة عن كلام الشيخ فلا يتم هذا الوجه من البيان وبيانه في موضع آخر ويعلم ايضا
الانسداد [illegible] حركة الموجود في الوجود على قياس الحركة الواقعة في الكيف [illegible] كما قالوا الان الحركة تستدعي
ان يكون لها موضوع باق [illegible] لما انتهائها وسواد [illegible] افراد ما فيه الحركة بحسب [illegible] فكل ان من آنات
الحركة فرد منها في الحركة لم يكن ذلك الفرد [illegible] ولا بعده ولا يكون [illegible] والوجود [illegible] الوجود الا ان الان الساكنة هو
الان الاول انكار ذات الوجود واحدا واما ان يكون الذات الموجود بالوجود السابق معدوما [illegible]
اللاحق وهذا لما علمت ان الوجود ليس [illegible] الموجودية امرا زائدا على الذات يتعدد [illegible] تعدد [illegible] المصالية
واستدل المحقق الدواني بان المتحرك حال الحركة لا يتصف بفرد من افراد ما فيه الحركة واما له التوسط بين تلك الافراد
والافراد ليست الا بالقوة فلو كان في الوجود حركة لزم ان لا يكون الذات المتحرك موصوفة بفرد من الوجود حال
الحركة فلا يكون المتحرك موجودا اثناء الحركة والا بد للحركة من [illegible] الموضوع وهذا الكلام [illegible] في الحركة في الجوهر
لان المتحرك [illegible] يتصف بافراد المفروضة [illegible] فقد وقع الاضطراب [illegible] حاشيته الجديدة على شرح التجريد ووقع
مشاجرة طويلة بينه وبين معاصره ومن [illegible] الاطلاع عليه فليطالع الجديدة من اولها والجواب انه لا بد للمتحرك في حركته
اتصافه بالفرد [illegible] الموجود في زمان الحركة على سبيل الانطباق عليه [illegible] في كل جزء من اجزاء الزمان
جزء من هذا [illegible] في آن من آنات زمان الحركة على سبيل الانطباق [illegible] من هذا الفرد [illegible] الاولية
فلا يلزم انتفاء الموضوع لانه في تمام الزمان يتصف بفرد زماني من الوجود وفي العارض ذلك الزمان بافراد
زمانية [illegible] من القول حاصله في ضمنه وكل آن بافراد انية من الوجود غايته [illegible] ان هذه الافراد [illegible]

انتزاع امثال

ولا ضير فيه فان موجوديته شيء لا تقتضي حصول الوجود على وجه الانضمام بل يكفي صحة الانتزاع فتدبر واعلم انه ان الماهية تحفظ مع توارد الافراد
الشخصية وتعاقبها ضرورة ولا خلاف ايضا في وجود الحقائق الغير القارة في مجموع الزمان بحيث يكون منطبقا بعضه على بعض الزمان لكن
هل يجوز ان يوجد حقيقة في فرد زماني تدريجي الوجود بحيث يكون الهوية اي حاصلة في مجموع الزمان منطبقا عليه والهوية الحاصلة منه في كل
آن موجود فيه والحقيقة محفوظة في مجموع الزمان وفي ابعاضه وفي آناته بهذه الهويات ويكون هذه الحقيقة منحصرة في هذه الهويات
الحاصلة ولا يوجد في غيرها ويكون تلك الحقيقة لا تقتضي القرار ولا عدمه بل يكون في يد الفاعل المختار ويمكن ان يحصل في الآن بهوية قارة
وفي الزمان بهوية غير قارة وبطلان وجود الحقيقة على هذا الوجه مما لم يظهر برهان ولا برهان عليه والتغاير [illegible]
الهويات مع بقائها وتجدد كل هوية منها في كل آن او زمان ان ثبت يسمى بحركة الحقيقة في اشخاصها و[illegible] بالهويات
التدريجي مع انحفاظ وجودها الآلهي وان ثبت لم يسم حركة لعدم بقاء الموضوع بالهوية لكن الكلام في ان التجدد بهذا الوجه ممكن بل
واقع ام لا فان قلت هذا الغلط فانا نعلم انا هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا مختلفين بالحقيقة لانقلب علومنا
وصفاتنا والتزام هذا الغلط قلت المنكر لذلك انما يحكم بانا هو بالحقيقة المحفوظة في ضمن هذه الهويات لا بهذه الهويات والحقيقة هي
القائمة والقادرة ولا شك في بقائها فلهذا الحكم بانا الذي [illegible] ونقدر من قبل هو بعينه نحن الذي الآن وكما ان ذواتنا تندرج
في الهويات كذلك صفاتنا مندرج في هوياتها كذا لا غلط فيه واما حكى بان هذه الهوية بل هم في لبس من خلق جديد [illegible]
بان ابداننا التي الآن هي الابدان التي كانت من قبل مع تبدل كثير من اجزاء ابداننا فكما لا عبرة بحكم [illegible]
بحكم عقولنا بذلك وهذا هو القول بتجدد الامثال الذي عليه القوم الكرام الذين لهم عند ربهم منزلة عظيمة ومرتبة رفيعة قد نالوا عند الله
سبحانه فاذاقوا العلوم التي تعذبت افواههم وتقاصم من زلال رحمة وما اردت قلوبهم هم خلفاء الرحمن على ارض الحقيقة و
افاضوا الفيوضات على الخليقة رضوان الله عليهم كافة اجمعين وبوانا في جوارهم امين قال قدس سره واقول اذا
كانت الوجودات متخالفة الحقائق اه يمكن ان يقال لعل مقصود المجيب ان حقيقة وجود الواجب جل مجده مخالف لحقيقة وجود
الممكن فان وجود الواجب قائم بذاته هو ذات الواجب وبه موجوديته من دون عروض حصة من الوجود له ووجود الممكنات
حصص الوجود المطلق بها موجوديتها وليس فيها فرد آخر من الوجود سوى الحصص فحينئذ لم يلزم في الممكن التزام امر ثالث غير الحصة
والوجود المطلق وكذا لم يلزم في الواجب كون الحصة زائدة عليه لعدمها وانما هناك فرد من الوجود هو عينه [illegible] وبهذا افترق هذا
الجواب عن جواب ذلك الفاضل فتامل فيه وتذكر ما سلف قال قدس سره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء اه
فيه اشارة الى ان جواب المص غير صحيح فانه ذهب ان الوجوب عين الذات لكن الذي هو عين الذات مصداق هذا المفهوم
واما مفهومه فهو معنى اضافي قطعا وهذا المعنى نسبة بين ذات الواجب ووجوده فلابد من زيادة الوجوب ح لا يقع الجواب هذا
والتحقيق ان الوجوب جهة للقضية ملاحظة بالتبع ولنفس الواجب امر موجود يكون هو الوجوب وانما كان به على نفس الذات التي اي الوجود
يجب موجودة نفسه لكن يضطر في الحكاية للضرورة في القضية الى حمل الوجود محمولا لذلك يضطر الى جعل الوجوب جهة للعقد فان اريد بالوجوب
جهة القضية فهو لا يقتضي الا مغايرة مفهوم الوجود المحمول محمولا في القضية ولا يلزم منه زيادة في الوجود في المصداق وان اريد
الوجوب الذي هو في المصداق فهو نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدري المعقول استقلالا فهو ليس الجهة ملحوظ
بلحاظ مستقل لا يستدعي زيادة الوجوب في المصداق فافهم قوله قدس سره وان فسر باقتضاء الذات للوجود اه ولا
بعد ان يراد باقتضاء الذات سلب اقتضاء الغير اعم من ان يكون باقتضاء الذات اه ولا قوله لا يقتضي الوجود اقتضاء

والهوية اي حال في كل بعض من الزمان منطبقا مع بعض منه

اقتضاء الذات الوجود الذي به الموجودية الخ اقول لا يذهب عليك ان اقتضاء الذات الوجود الذي به الموجودية غير صحيح والا
تقدم الذات الموجودة على ما به موجوديته والحق ان الواجب ما يكون وجوده ضروريا لا باقتضاء فالوجود الخاص الذي
به الموجودية نفسه وثبوت الوجود المطلق ضروري اما باقتضاء الذات على ما هو المشهور او لا بالاقتضاء على ما هو التحقيق
فان الامر الخارج اذا كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى اقتضاء ومقتض فاقتضاء الوجود المطلق من الامور اللازمة
على المشهور وليس به ولا ضير فيه وليس المقصود ان مناط الواجبية هذا الاقتضاء فافهم قوله لانا نقول الواجب
ليس مناط الواجبية اقتضاء الوجود المطلق بل ما يكون موجوديته بنفسه من دون اقتضاء اصلا والوجود
المطلق ليس مناط الموجودية اصلا قوله والا يلزم ان يكون الزمان وغيره الخ هذا عجيب جدا فان الزمان لا يقتضي شيئا
من الوجود الخاص ولا الوجود المطلق نعم يمتنع عليه العدم الخاص على راي الفلاسفة ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان
نقيض العدم الخاص سلب العدم الخاص وهذا قد يكون بالوجود الخاص وقد يكون بالعدم المطلق وقد توجه بان المراد
ان بعد حصول الوجود الوجود ضروري ويقتضي ذاته عدم طريان العدم عليه وهذا التوجيه مبني ان يقع فيه ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر فان الكلام في اقتضاء الذات الوجود لا في اقتضاء البقاء مع ان الوجود والبقاء بعد عروض الوجود
ضروري ولا مقتضي الذات قوله العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية الخ هذا الجواب غير متوجه فانه
قد سلم العموم والخصوص واجاب بانه يمكن التعاكس ثم اعترض بان الوجود الخاص ذات الواجب فلا يمكن ان يتقدم عليه شيء
وههنا الجواب الخصوص الوجود الخاص ثم ان حاصل السوال الاول ان ما يمكن ان يعرض له العموم ولو في الذهن متقدم على ما
يمكن ان يعرض له الخصوص ولو في الذهن فاجاب بالتعاكس ثم اعترض انه لا يمكن ان يتقدم الوجود الخاص لكونه ذات
الواجب فالجواب بان الخصوص والعموم من عوارض الصور العقلية غير متوجه لانها وان كانا من عوارض الصور العقلية فالمفهوم
الذي من شانه عروض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شانه ان يعرض لصورته العقلية الخصوص والحق ان الجواب
بالتعاكس غير صحيح واما الجواب بما اشار اليه بقوله مع ان العام مطلقا ليس مقدما بل العام الذاتي قوله بل التحقيق ان
الواجب هو الوجود المتاكد الخ حاصل هذا الجواب هو جواب الشيخ وقد عرفت ما فيه مع دفعه فتذكر المستدل ان تقول كلامي في
مفهوم الوجوب الاضافي وهو اضافة يقتضي مغايرة الوجود للذات وقد عرفت دفعه فتذكر قوله والا فان تقول وجودات
الممكن الخ حاصله ان وجودات الممكن ان كانت افرادا غير الحصص فهو باطل وان كانت حصصا فاقتضاؤها الوجود المطلق
غير صحيح فلا يرد ما في الشرح بقوله فان قلت والظاهر ان هذا الجواب غير متوجه فان السوال كان على تقدير ان يكون وجودات
الممكنات افرادا غير الحصص كما يفصح عنه كلام الشارح المحقق قدس سره فانكار الافراد لا يكون جوابا ثم ما الزم من
من الاستحالة على تقدير كون الوجودات افرادا من موجوديتها غير ظاهر الاستحالة فان القائل بالافراد يقول
بموجوديتها بزعمه مصداقا للموجودية ووجودا حقيقيا فتامل فانه اذا كان المراد منه اقتضاء الذات كونه موجودا
على هذا الحد من التعريف يغني لفظ الاقتضاء بمعنى سلب اقتضاء الغير لان انه لا يقتضي موجوديته بنفسها مع ان هذا
النوع من الوجود مصداق للموجودية فلا يحتاج بعد تقرره الى المقتضي وتقرره بنفسه لكونه واجبا بالذات اي تعالى
والمراد من كونه موجودا عروض المفهوم المصدري المتاخر عن التقرر والموجودية بمعنى كونه مبدء الاثار وهذا المفهوم
يسمى بغير اقتضاء الذات اياه كما قدر له الاشارة ثم لك ان تحمل كلام انه المحقق عليه في تفسيره الوجوب

واجاب بانه اكثر خصوص الوجود الخاص ثم ان
حاصل السوال الاول ان ما يمكن ان
يعرض له العموم ولو في الذهن متقدم على ما يمكن
ان يعرض له الخصوص ولو في الذهن

وان كان بعض عبارة حاشية التجريد يابا ه بحسب الظاهر وعلى هذا ينحل السؤال المصدر بقوله فالقلب ان الوجودات
ان الوجودات العارضة للممكنات مصداقات للموجودية فقد اقتضت الموجودية وحاصل الجواب المصدر بقوله قلت …
ما لا اقتضاء ما يكون بالبحث يكون تقرر لا يقتضي اخرى فانه اذا كان تقرر الوجودات المقتضية المغايرة في الوجود ثم انقض باقتضاء الذات
الثقافة في المصداق لوجه التقادم في المصداق فالشارح التجريد توضيح اقتضاء الوجودات لعروض الوجود المطلق استحقاق
لزم الموجودية بوجودين فان قيل ان الوجود الخاص ذاته تعالى ووجوده هو المطلق فذاته تعالى في الوجود الخاص موجود بوجود
مطلق قيل فعلى هذا صار الوجه الذي الموجودية زائدا او بغير الواجب فراميته ووجود غايته بار والبارزان الماهية
ورد لوجود وهذا انما يقتضي التعجب فان موجودية ذات الباري عز وجل بالوجود الخاص الذي هو نفس ذاته تعالى واما الوجود المطلق
فمفهوم منتزع لعدم ورود … في علم الواقع كما ان زيدا ان نفس ذاته لا لعروض مبدأ انتزاع العقل منتزع عنه الانسانية المصدر ولا يكون
زيدا ان … بل الانسانية هو نفس ذاته وان منه منتزع من ذاته كذا ههنا الذات موجود منتزعها والمفهوم المصدري
منتزع العقل والنقيضة ذاته تعالى فافهم قوله لان الصحيح من حيث هو صحيح لازم له لعل ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون
اخص لطبيعة وما عسى صدقه على الافراد الا كل ما هو فرد للازم فرد للصحيح حتى ان مفهوم الصحيح كما انه فرد للازم فرد للصحيح
ولا استحالة التغاير الجهة قوله ثم لا يكون هذه المقدمة ماخوذة في الوجه اه دفع لما عسى ان يورد ان المقدمة ماخوذة في الدليلين
~~وتقرير الجواب ان هذه المقدمة … احدث الدليل … الدليلين … في الاولين وتقرير الجواب ان … المقدمة~~
وان اخذت في الاولين الا انه لم يوجد كما انه مسلم الفلاسفة وانما احدث كما انها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة
ان اخذت في الدليلين من حيث التسليم كان الدليلان اما وان اخذ من حيث الصدق كان برهانا فافهم قوله والثاني
اثبات انه لا يدرك الاشياء الغائبة عنا الخ اعلم ان للفلاسفة ههنا دعويين احدهما ان الاشياء اعنى ماهيات الاشياء وانفسها
وحقائقها الا حاصلة عند الادراك في الاذهان الثانية ان تلك الصور الحاصلة علوم وادراكات والمتكلمون ينكرون
على كلا الدعويين والدليل المذكور انما تمت فانما يدل على الدعوى الاولى دون الثانية وسر النزاع في العلم المصدري
ولا … فان مرجع شيء بل النزاع انما هو في مبدأ الانكشاف وهو مطابقة الماهية فقد اختلفوا فيه اختلافا
عظيما فذهب الشيخ الاشعري قدس سره … من المتكلمين الى ان العلم حالة قائمة بالمدرك ذات
اضافة ينكشف بهذه الحالة المعلوم الذي يتعلق به الحالة وعبروا عنها بالمنشأ للانجلاء كما قالوا انه الحالة لو قامت
بالجمادات لكانت عالمة ونظيره سيد الانام رحمه الله في شرح الاشارات ينبغي ان اضافة بين العالم والمعلوم وعلم
عن الطبع السليم والذهن المستقيم كيف الاضافة معنى انتزاعي فاذا المراجع الى الوجدان للانجلاء … حتى تقوسا
اضافة للمفهوم الانكشاف … وكونه ثم ان هذه الاضافة لا بد لها من مصداق موجود والكلام فيه فذهب
الفلاسفة الى ان العلم الصورة الحاصلة من المعلوم فان الامام الرازي في شرح الاشارات القول بكون الصورة علما
باطل سواء كان القول بالوجود الذهني حقا او باطلا لان الادراك لو كان بحصول المعلوم عند الحكم لكان
الجسم القائم به اللون عالما به فالصحيح الادراك حصول الصورة للمدرك او لقائل الادراك امر المجرد قال لما كان
الادراك حصول الصورة صار الحاصل … الادراك ان الصورة الحاصلة عند من يحصل … الصورة او عند من هو
قابل الحصول للصورة وهذا غير محصل وغير مفيد واما الجواب عن الثالث فنقول ان الادراك اما نفس …

الحاصل

سا من اللازم

المقصد الرابع في الوجود والعدم

[illegible]

الحاصل او موقوف على شرط زايد على الاول لزم كون الجسم عالما بالسواد بالضرورة لان العالم من قام به العلم وعلى الثاني يلزم حصول نفس المعلوم علما بل احتاج في كونه علما الى امر زايد اجاب عنه السيد الشريف ان الادراك وجود المعلوم للعالم وجودا ظليا لا الوجود السواد للجسم فلم يلزم محذور وانت الذي علمت ان الادراك مطلقا عبارة عن حصول عندهم العلوم مطلقا ومما شرط في الوجود الظلي الاشراقيين انهم قالوا النفس عالمة بنفسها بحضور نفسها لا بحصول صورة وكذا صفاتها فان الوجود وجود الاصلي اي حاضر النفس علم وما يسمونه بالعلم الحضوري فزعموا ان هذا النحو من العلم اقوى فالاشتراط بالوجود الظلي غير معقول فلزم كون الجسم عالما بالسواد … الحق في الجواب ان يقال ليس الكلام في المعلوم المصدري انما الكلام في مصداقه ومطابق حمله الموجودات التي تثبت لعلوم العالمية فالاشكال حيث لا بد فيه من مبدأ الانكشاف ومطابق لحمله فالفلاسفة يدعون ان المطابق لحمله هو الصورة والشيء عند المدرك وفي مبدأ الادراك فيما سوى علم الباري عند محققيهم لان العلم هناك موجود دائما فيمكن ان يقال مصداقه نفس ذاته تعالى وغيره من الوجود ما العلم عند ثبت له ومحمد ثبت فيحب ان يكون المصداق امرا زائدا عن ذلك لكن الذين اثبتوا الوجود الذهني عند الادراك … اي المطابق للعالمية حصول الصورة فالصورة القائمة بالموجودات يصلح لان يكشف عنه الاشياء علم ومطابق العالمية فلا يلزم عالمية الجسم بالسواد ولم يكن عن نفسهم العلم الصورة الى صاحب عند المدرك … ادراك القائم به للادراك لمنزلة القول … الصورة اي حاصل … حصول الصورة او لم يكن … بالحصول الصورة وقوله الادراك اما حصول الصورة الى اخر اريد بالادراك … المصدري … انه ليس حصول الصورة ولم يكن الكلام فيه بل في مطابق حمله وان اريد به المطابق ومبدأ الانكشاف فيختار انه نفس المعلوم لكن لا مطلقا بل اذا كان قائما بمن يصلح الانكشاف عنده ولا محذور فيه فهذا ما لزم القول بكون الصورة علما فتلك فانه يرد عليهم اشكالات عسيرة الاندفاع وقد ذكره المحشي اخر الامر لا يستطيع على ان … الله … قائم من المشائين من زعم ان حصول صورة المعلوم للعالم لم يعرفا ولا للادراك بل لا بد من اتحاد العاقل بها قال الشيخ في الاشارات وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في اتحاد العقل والعقول كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول انتهى الا ان الفخر الرازي وقال في كتاب المبدأ والمعاد في تقرير كلامهم على ما نقله شارح التلويحات ما حاصله ان العقل بالقوة اذا عقل صورة مجردة عن المادة والعوارض صيرها عقلا بالفعل لا بان يكون منفصلا عنه انفصال المادة عن الصورة والالة للصور وهذا اتحاد والتعقل اي العقل بالقوة لا يصير عقلا بالفعل بالقوة … اما الصورة واما المجموع لا جائز ان يكون العقل بالقوة بعينه يعقل بالفعل لانه اذا لم يعقل امر لم يخرج من القوة الى الفعل فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة والاكثر بكون اله للادراك فانها اذا حصلت في تعقلها الى صورة اخرى يتسلسل وانما ان يكون نفس تعقله للاشياء على الاطلاق فلا يلزم ان يكون المادة العقل والعوارض عاقلة لها وانما ان يكون عقلا لا على الاطلاق بل باعتبار كونها لعاقل من شانه التعقل فيخرج اي صار لها موجودة لما من شانه ان يكون موجودة له وانما يكون باعتبار اخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكا وقد وضع ان … قابل … ليس العقل بالقوة هو نفسه عقلا بالفعل ولا جائز ان يكون العقل بالفعل هو الصورة اذ بيّنا انه … لا يخرج المعقل بالقوة الى العقل بل يكون العقل بالفعل هو الصورة ويكون العقل بالقوة قابلا وموضوعا ولا جائز ان يكون العقل بالفعل المجموع او على هذا لا يكون العقل غير ذاته لان هذا الغير … فيحتاج الى صورة اخرى لها يكون بالفعل وقد وضع انه بالاولى لصار بالفعل بل لا كلام

المدرك

… رجل

لنا ان في الصورة التي بعد ما يصير عقلا بالفعل فنحن الى هذه الصورة و ان كان اجزاء فتلك الاجزاء المعقولة اما ان يكون كالمادة او الذي كالصورة
او كل منهما على التقادير فاما ان يعقله الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او الكل باطل لانه ان كان يعقل جزء الذي كالمادة فلم يكون
نوعا عقلا ومعقولا فلا منفعة للصورة و ان كان يعقل الجزء الذي كالصورة فالجزء الذي هو الصورة هو الخارج الى الفعل فهو اذن خ
بالقوة دون الذي كالمادة وهو خلاف الوضع و قس الاقسام الاخر فقد بطل الاقسام الثلثة فان كيف نسبة الصورة العقلية
الصورة الطبيعية الى الهيولى بل اذا حلت الصورة في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فليس هناك قابل ومقبول في العقل بالفعل
بالحقيقة بل الصورة المجردة وهذه الصورة اذا صيره عقلا بالفعل فنفسها اولى بان يكون عقلا بالفعل كما ان حرارة النار لو قامت
بذاتها كانت اولى بان تحرق ولو قام البياض بنفسه كان اولى بان يكون مفرقا للبصر هذا كلامهم ملخصا فان كانوا رمزوا به
الى الحقائق الاخرى فلا كلام لنا معهم والا فلا يخفى ما فيه وقد ظهر لك مما قدمنا الجواب عن هذا البيان ومن الناس من
من زعم ان النفس تتحد مع العقل الفعال و ان تعقلت العقل الفعال تعقل بالفعل قالوا النفس تتحد مع المعقول المستفاد و العقل يتحد مع
النفس فيصير المعقول المستفاد فهؤلاء مع قولهم بالاتحاد بين النفس العاقلة وبين المعقول المستفاد وقد زادوا اتحادا آخر
والشيخ في الاشارات بالغ الشيخ على كلا الفريقين فقال في الاول ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا
عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم المعقول من الالف فهل هو حينئذ كما كان عندما لم
يعقل او بطلت [illegible] فان كان كما كان فسواء عقل او لم يعقلها وان كان بطلت منه ذلك الطل على انه حال له على انه ذاته فان كان
على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس
هو صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ثم اكد ذلك وقال وايضا اذا عقل ا ثم
عقل ب ايكون كما كان عند عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم وغرضه من الكلام
الاول الزام الاستحالة والغرض من هذا الكلام تكرر لزوم الاستحالة عند تعقل كل معقول ثم قال في رد القول الآخر وهؤلاء الذين
يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق وقالوا اتصالها بالعقل
الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال لانها يصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد
وهؤلاء يجب عليهم ان يجعلوا العقل الفعال يتجزى ما قد يتصل منه شيء دون شيء او ان يجعلوا التصال واحدا به يجعل النفس كاملة يمكن ان
واصلة الى كل معقول على ان الاحالة و قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصوره قائمة الشيخ اراد بالعقل
المستفاد المعقول الحاصل في النفس حين الادراك وقوله على ان الاحالة الخ معناه الاستحالة المذكورة في اتحاد المعقول العاقل
في قولهم النفس يتحد مع المعقول المستفاد لازمة وهذه الاستحالة زايدة عليه ثم بعد هذا ابطل الشيخ الاتحاد مطلقا بما لك
ذكره المص في المرصد الرابع ثم ههنا قول آخر هو القول بالشبح والمثال فيحصل حين الادراك شبح المعلوم ومثاله
وهذا القول ليس مغاير القول [illegible] من مشايخنا الكرام [illegible] له بالشبح الاصفهاني [illegible] العالم مغايرة للمعلوم بالذات لها
علاقة معه بها تنكشف هو وهذا هو الى له [illegible] الذي يقول بها مشايخنا الكرام عليهم الرحمة فقد تلخص مما ذكر
ان المذاهب في العلم اربعة القول بالنفي والانجلائية والقول بالاضافة والقول بالاتحاد والقول بالحصول صورة المعلوم للعالم
ولعل القول الاول قريب لما التحقيق ولا عد عليه النظر الفكري في المعلومات وقد وجدت [illegible] الوافة
على الاسرار القرآنية المعروفة في اللطائف الرحمانية ذو اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية لبلاد علما ونسبا

قدس سره على المحاكمات بهذه العبارة لعل التعويل على نفي اتحاد العلم والمعلوم كما وقع في كلامهم
من الامام الرازي من العناية الالهية ذلك فحصل اليه بونه من نشاه وبين الحكمة ومن اوتيها فقد اوتي
خيرا كثيرا بنكار جاء من الجناب الاقدس والحضرة المقدسة ان نفقا لكم صدق ذلك المعول عليه والعبارة
الشريفة التي منها نعقل المحكوم به في الشرح ذلك الامام الهمام انتهى ما الذي يخطر بالبال في
ابانة الحق بالنظر المتفكر هو انه لو كان النفس العالمة بالاشياء تعلم بعلم زائد والا لكان علمها ذاتيا لها لكانت
قبل الامر الزائد اما نفس المعلوم ولابد ان يكون حاصلا للنفس وحصوله لها اما بالانحاء وقد علمت بطلانه او بالحلول كما عليه
الفلاسفة الى الآن وهو باطل كما سيجيء وتمام ذلك المتكلمين على ابطال الوجود الذهني فانظره ولان الحلول لابد له من
حاجة ذاتية اما في نفس وجود ذاتها او في لازمة من لوازمه وجود ذاتها وقد بنوا عليه احكاما كثيرة منها تعميم الهيولى في الاجسام
كلها ومنها ابطال عالم المثال الذي عليه اهل الرضوان الله تعالى عليهم والمعتبرون من الفلاسفة وليس محتاجا حال
الذهن لا في وجود ذهنه ولا في لازم من لوازمه فيمتنع الحلول ولو تشبثوا باختلاف الوجود فان الوجود الظلي يحتاج المعلوم فيه
المحل دون الوجود الاصلي فلحلول فليحرر مثله في الوجود الاصلي اذ يجوز ان يكون صفتان ويكون الحاجة باعتبار صنف
هذا صنف وهذا البيان الزائد ولان المعلومات لو نوعا وجبا حاصلة بل ربما لا يمكن بين المعلومات مشترك في
ذاتي بوجه الوجه فلو كان العلم نفس المعلوم لم يكن حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل لا يمكن بين بعض العلوم مشترك
في ذاتي اصلا مع ان العلم حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل كثير الحقائق كما يشهد به الوجدان الصحيح الذي
لا يشوبه وهم بوجه من الوجوه كيف ولو جوز كون العلم حقائق مختلفة لارتفع الامان عن البديهيات فانا لا نجد الفرق
في العلم والسواد والبياض وغيرهما فيما العلم ضروري انها حقيقة واحدة ولو قيل ان يصح الحقائق بطلت المسامحات
جدا فيما في العلم ان هذا حقيقة واحدة او حقائق متعددة لو قيل بصحة التحقيق ولو كان غير ذلك نعلم قطعا ان الانسان
حقيقة واحدة والحيوان حقيقة واحدة والمقدار حقيقة واحدة فكذا العلم الذي لا يمكن ان يكون سفسطة لا يلتفت اليه
اصلا ولان العلم لو كان نفس المعلوم القائم بالنفس لكان كلما حصل في النفس حقيقة فيلزم ان يكون
الصفات القائمة بالنفس كالقدرة والارادة والشجاعة معلومة بالكنه لكل احد وهو باطل قطعا فان قال قائل
ان الصفات حاصلة للنفس بالشبح صفتها اجمالا فهي معلومة بالشبح صفتها وان لم نعلم معها بالكنه قلنا ان كفى حلول
من المعلوم وحلول الماهية فيلزم ان لا تكون في كنه الماهية فيلزم ان يكون بهذه الصفات العينية القائمة بالنفس مدركة
وان لم يكف حلول الفرد بل يجب حلول الحصة الكلية بنفسها لا في ضمن فرد من الافراد فيلزم ان لا يكون حلول الصورة
يحكم في ادراك ف ماهية المعلوم لان الصورة تتشخص في الذهن فهو فرد من افراد المعلوم وان زعموا انه لابد من الحصول
الظلي فهذا الحكم فان الحضور لو كفى في الحضور ان سيان مع انه يبطل القول بالعلم الحضوري وان زعموا ان الحضور الظلي يكفي في
الكشف في الماهية واما الحضور الاصلي فلا يكشف الا الاشخاص دون الماهيات فهذا الفرق تحكم يكذبه الوجدان الصحيح ولا
جائز ان يكون العلم نفس الصور القائمة بانفسها من دون حلول في النفس ضرورة ان العلم صفة كسائر صفات النفس وزعم الصدر
الشيرازي ان النفس تبدع صور المعلومات لا في محل قائم به معلقة لا في مادة في عالم آخر هو العلم حقيقة لانها حاضرة عند النفس
حضور المعلول عند الفاعل وهو اقوى من حضور الشيء للقابل وهذا ضعيف جدا لان تلك الصور عند القائل لا يكون صفة له فلا يكون علما

قوله المعلوم

اصلا ثم ان هذه الصور اما قديمة فيلزم قدم النفس وقد تبين انه لا يتصور قدم المعلول بدون قدم العلة ويلزم ان يكون معلومة واما
واما حادثة فهي متعلقة بمادة ومدة فلا يكون مبدعة ولا قائمة لا في مادة ثم ان النفس ان كانت فاعلة لهذه الصور
يلزم ان لا يكون الفاعلية منحصرة في ذاته تعالى وهو خلف قطعا ومع هذا اسلم عند هذا القائل وان كانت من قبل المعدات والشروط
يلزم ان لا يكون لها حضور عند النفس لا حضور الشيء عند الفاعل ولا حضوره عند القابل ثم لو كانت علم النفس عبارة عن هذه
الصور لما صح كون الكتاب اذا ادرك انما يكون بترتب العلوم او المعلوم والصور لما كانت قائمة بنفسها لا تصور فيه الـ
فقد بان لك ان المعلوم لا يكون عين الصور فهو اذن صفة مغايرة للمعلوم قائمة بالنفس ولا يجوز ان يكون صفة انتزاعية
لان مبدأ الانكشاف ما يكون موجودا بلا انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر ولو كان انتزاعيا لا بد له من منشأ الانتزاع
وهو العلم حقيقة فاذن صفة انضمامية لها تعلق بالمعلوم بها ينكشف المعلوم وهو الحالة الادراكية وهو الشبح والمثال
ثم منه ما له تعلق بامر واقعي ومنه ما له تعلق بامر غير واقعي الاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجهل المركب ومن ثمة تحلها
من زعم انهما مختلفان حقيقة فاندفع ما قال النصير الدين الطوسي لو كان العلم غير المعلوم لم يكن مطابقا لا غير مطابق فلا
يتميز العلم عن الجهل واما القول بان المباين لا يكون مبدأ الانكشاف مباين او غير مرتبط به ولم يرد دليلا اصلا اما دليلا
هو دعوى ما من هو سابقهم ثم ان العلم صفة ذات تعلق واضافة فلا بد للمعلوم نحو ثبوت وشيئية ثم المعلوم الذي تعلق العلم
ربما يكون معدوما فلا بد له من نحو ثبوت غير هذا الثبوت الا صح المسمى بالوجود وهذا الثبوت ينبغي ان يكون مما لا يترتب الاثار عليه
بل لا بد انه مما يقول الفلاسفة من الوجود الذهني فلا بد هيهنا من عالم آخر يكون للمعلومات فيه ثبوت وشيئية مطلقة سواء كان
صوادق ام كواذب وسواء كانت حكاية ام واقعية وليس المطلوب هنا ثبوت بان ثبوت الموضوع وشرع منه
المحمول والا انتقض الكواذب بل نحو يكون للحكاية نحو ثبوت الذهن عند الفلاسفة ويكون كاذبة ان لم يكن لمصداقها
تحقق في ظرف قصد عنه الحكاية وصادقة ان كان له تحقق في ذلك الظرف وسيرد لك هذا المعنى زيادة انضاح ان شاء
الله تعالى هذا كله في علم النفس واما الباري عز وجل فلما كان عالما بالاشياء كلها ازلا وابدا فلا بد ان يكون نفس
الذات مبدأ الانكشاف ويكون بازاء الصفة القائمة فيا في ان يكون في الانكشاف فيكون العلم نفس الذات لكن لا بد
هناك ايضا من نحو شيئية للمعلوم غير هذا الوجود لان العالم حادث فلا بد من نحو ثبوت للمعلوم غير الوجود وسيرد لك
هذا المعنى زيادة وضوح ان شاء الله تعالى هذا الذي سنابين حقيقة العلم هو الذي يقتضيه النظر الفكري واما نيل الصواب
قطعا في امثال هذه المباحث فلا يتيسر الا بالكشف الالهي لا بالانظار الا بمدارك قد علمنا ما بانها مات صاحب الوحي العربي سيد
العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه ثم ان من نحا الكلام يقولون في الباري عز وجل انه صفة بحيثية
بسيطة قائمة بذاته تعالى فرارا عن لزوم الاشتراك اللفظي وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى وقد بلغ كلامنا
الى هذا النصاب فالآن نوجه عنان الكلام الى ما كنا بسبيله والشرح قوله والقول لحصول الاشباح اه قد حكم المحشي بان
القول بحصول الاشباح باشباحها في طرف اثبات الوجود الذهني في المقام الاول يعني في اثبات نفس الوجود النبع
الذهني في المقام الاول سواء كان بنفس العين ام لا وفي طرف نفي الوجود الذهني في المقام الثاني لانه ليس وجودا
ذهنيا للامر العيني بل وجود ذهني لشيء آخر وهذا من عجاب فان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون بان قيامها قيام
ظلي من دون ان يترتب عليه الاثار بل قيامه قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والسخاوة واشباحها

واشياء جهان فالشيخ بوجود خارجي والقائل به في طرف النفي في كلا المقامين نعم من قال بوجود الاوصاف الانتزاعية بالنفس
يقول القيام قيام ذهني وبهذا الاعتبار يتصف بها الذهن فهذا القول في طرف الاتصاف الاثبات في المقام الاول وفي
طرف النفي في مقام الثاني ثم ان منشأ هذا القول ان الصفات الانتزاعية صفات تتصف بها الاشياء والاتصاف
بالمعدوم المطلق محال فلا بد لها من نحو وجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن وانت قد عرفت ما هو الحق فيه من ان الوجود
الذهني لو سلم لهم لا يكون في الاتصاف وان الوجود بوجود المنشأ يخرجها عن كونها معدومة مطلقا **قوله** وانه
المحقق الدواني اي ادلة المنشأ والنافي اي نفيه ان الشارح قدس سره حرر الخلاف فيها لها وجود عيني فقد جعل الخلاف في المقام
الاول لان دلائل الفريقين منطبقة عليه كما سيظهر ان شاء الله تعالى **قوله** ثم الظاهر ان ما ذكر في تفسير الوجود الخ
نعم ان ههنا كلاما من الوجود ضروري لو فيه كل احد وله لوازم واثار تترتب ويعلم بالضرورة ان هذه الآثار لهذا الوجود
وان كانت تلك الآثار لا تترتب على نفسها لكن بعد ثبوتها وترتبها على هذا النحو ضروري ثم لا بد لهذا الترتب من مبدء وهو
مصداق لهذا الوجود الضروري فهذا الوجود وجود خارجي ومصداق حقيقي خارجي وما وراءه وجود ذهني حقيقي وهذا
التوقف توقف للوجود بين المحققين لان ترتب الآثار حقيقة عليه ويمكن ان يكون توقفا للمصدرين نشأ
اذ ترتب عليه وعلى التقديرين لا دور على الثاني لان الوجود الخارجي ضروري وكذا مقابله واما على الاول فلان
الآثار الخارجية [illegible] بديهي الفهم كل احد من حيث انه مرتب على الوجود المصدر الخارجي ولا يتوقف تعقله على معرفة الوجود الحقيقي
هذا لكن بقي ان الوجود الحقيقي عند المحقق ذات الواجب فهو واحد شخصي عنده فكيف ينقسم الى الذهني والخارجي
اللهم الا ان يقال انه من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية
وجود ذهني او يقال انه بني الكلام ههنا على المشهور من ان وجود كل موجود زائد عليه قائم به فافهم **قوله**
وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اريد الخ قد يجاب بان المراد بالاحكام الاوصاف الانضمامية حاصل التوقف انه ما لم يترتب
عليه الاوصاف الانضمامية ولم يصدر عنه الآثار بان يكون علة فاعلية كلاهما موجود خارجي وما لا يكون فذلك موجود ذهني
وح لا نقض فان الموجودات الذهنية لا تتصف بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا فتح فالهيولى داخلة في الموجود الخارجي
فانها وان لم يكن لكن لها صفات منضمة وهي الصور والباري عز وجل داخل في الثاني فانه وان لم يكن له تعالى صفات
منضمة على رأي الفلاسفة لكن فاعل يصدر عنه الآثار وهذا جواب حسن لو ثبت ان كل موجود في الخارج له صفات منضمة لان
الممكن لا يكون فاعلا للآثار قطعا فلا بد من الدخول في قسم آخر **قوله** ومما ينبغي ان يعلم ان موضوع الوجود الذهني قد عرفت في
المقدمة ان للصور الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث نفسها مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي بهذا المعلوم وباعتبارها
من حيث انها عارضة للعوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار متشخص ذهني وهو المراد بقوله لا الماهية من حيث انها مع العوارض
الذهنية وليس المراد المجموع المركب وادعى المحشي ان الماهية بالاعتبار الاول موجود ذهني والعوارض مترتبة عليها وبالاعتبار
الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني وجود رابطي فهي صفة من صفات الذهن بها اتصاف انضمامي وهذا مبني على
نحو ان يكون وجود العرض بالنظر الى الشخصية وجود رابطي وبالنظر الى الماهية ليس الرابطي بل وجود في نفسه وسيجيء ما له وما عليه
انشاء الله تعالى فان قلت هذان الاعتباران يمكن اعتبارهما في الموجود الخارجي فاي فرق بين الصور الذهنية والمتشخص
الخارجي قلت لعل الفرق ان مرتبة من حيث الموجود فيه في ضمن الشخص الذهني فيترتب عليها الآثار الذهنية ثم بعد عروض

فهو ح موجود ذهني فيترتب عليها الآثار
لكن الماهية مرتبة من حيث الوجود في ضمن الشخص

الذهنية وصيرورته شخصا يترتب عليها الآثار الخارجية من اتصاف النفس وصيرورته مبدأ الانكشاف واما ما نقل عنه ان الخارج ليس الا
ظرف الخلط فلا يصح فيه التحليل الى الاعتبارين ففيه ما قدم فتذكر قوله والاتصاف الذهني بها اتصاف انضمامي اه لنسخ من هذا
الكلام ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الشيئين في الخارج والمشهور ان الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي
وجود الشيئين فيه وقد مر في كلام المحشي ما يومي اليه فلا بد من كون هذا الاتصاف اتصافا خارجيا وسيجي مع ماله وما عليه ان شاء
الله تعالى ثم المشهور في تفسير الاتصاف الانضمامي الخارجي كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة فيه فلا ضير فانه يجوز
ان يكون الموصوف نفس الذهن وينضم اليه الصفة فيه وان اريد ما عدا ذلك فهذا النحو من الاتصاف داخل في الذهني فالحكم
بانتفائه وجود الموصوف في ظرف الاتصاف انتوى لا بد في الاتصاف الاستدلال عليه ذلك ان القول حلول الصورة خارج الا
كما سيجي انشاء الله تعالى فلا حصر في الحصر وذلك ان تفسير الاتصاف الانضمامي الخارجي بانضمام الصفة الى الموجود الخارجي والذهني بانضمام
الصفة الى الموجود الذهني لكن على هذا القسم امر تجويزي عند العقل واثبات تحقيقه عسير جدا وقد ادى في حاشيته من الحواشي
على المحاكمات تحط ادلى الامام العالم الجليل واغراق في بحار فضله العميم الى قدس سره ادعى ان انضمام الصفة الى الموجود
الخارجي لا يكون الا في الخارج ويكون الصفة موجودا خارجيا فتامل **قال** المص الاول انا نتصور اه قال الامام الرازي
الدليل لا يدل الا على نفس الوجود الذهني ولا يدل على ان الموجود الذهني هو العلم **قال** المص اذ ثبوت الشئ لغيره فرع لنفس الامر في
للثبوتية في نفسه اه قد مر الكلام في الفرعية فتذكر ثم انه اورد العلامة القوشجي ان هذه المقدمة باطلة فان ثبوت المثبت
ثابت للمثبت له فقد ثبت الثبوت للثبوت فلا بد من ثبوته في نفسه وهذا الثبوت ايضا ثابت فله ثبوت وهكذا الى غير النهاية
ولا مع الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان من الاحكام ما هي صادقة وجدا الاذهان ام لا اجاب المحقق الدواني بانه يجوز ان يكون
هذا التقدير محالا ويجوز ان لا يصدق قضية اصلا ويكون مناط صدق هذه القضية بالوجود في الاذهان العالية فلم
يلزم التسلسل في الخارج واما في الذهن فيجوز ان يوجد تلك الامور اجمالا وهذا الجواب لا يخلو عن كدر كالا ان نفرض قضية خارجية و
نقول لا بد من ثبوت موضوعها في الخارج فالثبوت ثابت له في الخارج فله ثبوت وهكذا ومن البين ان صدق هذه القضايا الخارجية
لا يتوقف على وجود الموضوع في الذهن وما افاد في دفع التسلسل ففيه انه ان اراد بالوجود الاجمالي الموجودية بوجود واحد فهو
باطل اذ اتحاد الاثنين باطل قطعا مع انه يبطل الفرعية ايضا فان اتحاد العلة والمعلول ضروري البطلان وان اراد الملحوظية
بلحاظ واحد فغير واف لان الامور اما موجودة حقيقة فقد لزم التسلسل واما موجودة بعض وجوهها فلا وجود لها اصلا
وقد لزم من تلك المقدمة وجودها فافهم ثم انه قد تقرر الشبهة بانه اذا صدق قضية صدق ان الثبوت الذي حكم به
فيها ثابت فلهذا الثبوت وجود وهكذا فقد لزم التسلسل واجيب بجواب المحقق الدواني وفيه ما قد عرفت وقد اجيب عن هذا الا
بان هذا الثبوت معنى غير مستقل لا يصلح الحكم وجعله موضوعا للقضية الا اذا لوحظ مستقلا والملاحظات متناهية فلا تسلسل وهذا
عجيب فان المجيب لم يفرق بين الثبوت في نفس الامر والحكم به فالذي ينافيه عدم الاستقلال الحكم عليه وشبهة المعترض تتم بالاول
فالحق في الجواب منع الفرعية وتقرير الذي يلزم للثبوت وجود الموضوع اعم من ان يكون في نفسه او في منشأ انتزاعه ومن الثبوتات
وان لم تكن موجودة في الخارج او الذهن بانفسها لكنها موجودة بوجود المنشأ واما وجوده في نفسه خاصة فمن ضروريات
بعض الاحكام لا من ضروريات طبيعة الحكم مطلقا فافهم **قوله** ثم انا نتصور ما له وجود اي لما كان الدليل المذكور بحسب
الظاهر مخصوصا بالاشياء المعدومة فلدفع هذا الوهم زاد المحشي هذه التتمة وحاصلها ان الحكم على الاشياء باحكام

مطلقا

قوله فالاتصاف الذهني اما بان الموصوف في الذهن بحيث ينضم اليه الصفة فيه

الى

باحكام لا تتوقف على الوجود كما في غير الخارجيات فلا بد من نحو آخر من الوجود ولو لم يكن الوجود في الوجود الخارجي لم يصدق
تلك الاحكام من دون ملاحظة الوجود الخارجي قوله وكذا اذا كان تصور بعض الاشياء الخ اقول لا يذهب عليك
انه لم يثبت من الكلام الا ان تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وانما لزم وجودها بنحو آخر من هذا النحو العلوم وانا الذي
تصورها وادراكها بهذا النحو فكلا قوله واما استنبط من هذا الوجه اخراه بهذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في الاشارات
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك واما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء
الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون ما لا وجود له في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من
المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين
واورد عليه اولا بانه منقوض بعلم الباري عز وجل بالعالم قبل حدوث العالم فان علمه تعالى ازلي والمعلومات حادثة
في نفس الامر فاما ان يلتزم القول بالقدم او يجوز تعلق الاضافة بالمعدوم ولا مخلص عنه الا بالتزام ثبوت المعدومات
حال القدم او القول بالصور معلقة كما نقل عن افلاطون او القول بحلول الصور في ذاته تعالى سبحانه عن ذلك ...
وثانيا بانا نتصور مفاهيم المستحيلات ونلتفت الى معنوناتها فلا بد لها من ثبوت لا الالتفات ... بها ... حافه
ولا يصح تعلق الاضافة بالاشيء المحض فيلزم وجود معنونات هذه المفاهيم اذ لا معنى لاجتماع النقيضين او شاله وقال بعض
الناظرين في كلامه في هذه الشبهة عويصة لا يظهر لها جواب وليس الامر كما قال بل الجواب يسير على من يسر الله عليه كل عسير لحق
هو ان هذه المفهومات عنوانات لا معنون لها بل هذه المفهومات متعددة لكل جزء منها معنون قد انتزع منها ثم ركب
العقل وقيد احدها بالآخر حصل مفهوم مقيد ليس معنون اصلا لا خارجا ولا ذهنا لكن ربما يفرض شيء ويفرض ...
هذا العنوان عليه ويتوجه اليه من حيث انه فرد هذا العنوان وليس هو فردا في نفس الامر فلا يلزم تعلق الالتفات بما هو فرد له ومعنون له في
نفس الامر بل الى ما هو فرد له في فرض العقل وهو متحقق في الذهن وممكن من الممكنات ثم العقل معنون له قد تصور مفهوم الاجتماع
الماخوذ من مصداقه وهو مفهوم وكذا مفهوم النقيضين وكل منهما ممكن فقيد الاول بالثاني وحصل مفهوم مقيد لا مصداق له
في نفس الامر ثم يلتفت اليه ثم يفرض له مصداق ويتوجه اليه بهذا المفهوم وهذا المصداق الفرضي ليس اجتماع النقيضين فلا يلزم
تعلق الالتفات الى الاشيء المحض فتامل ثم هذا الدليل والدليل الذي بعده لا يدلان الا على ان للاشياء نحوا آخر من الثبوت
غير الوجود الخارجي ولا يدلان على ان هذا الامر الموجود بهذا الوجود هو العلم وللفلاسفة دليل آخر مذكور في المطارحات
قال فيها ان لم يحصل حال للادراك الشيء ولم يزل فيتساوى العلم والجهل سواء وان زال فان زال امر هو الادراك فيكون
وجوديا لاستحالة انتفاء ما ليس بشيء وان زال امر آخر غير الادراك وهنا قد نادر الى امور غير متناهية فيفنى صفات غير متناهية
يبطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل فلا بد من ان يكون ذلك الحاصل مطابقا للمعلوم والا لكان كونه علما بهذا
دون ذلك رجحانا من غير مرجح وهذا الحاصل المطابق هو الصورة العلمية وهذا الاستدلال لو تم لدل على ان العلم هو الصورة
الحاصلة لكنه غير تام لانا نختار انه قد حصل امر لكنه الحالة الانجلائية لا غير وان اريد بالمطابقة الاتحاد في الحقيقة فلزوم
المطابقة بهذا المعنى ممنوع ولا يلزم الرجحان بلا مرجح اذ يجوز ان يكون هناك حالات متعددة لكل منها علاقة خاصة بمعلومها
دون معلوم اخرى تلك العلاقة يكون علما به دون غيره وان اريد بالمطابقة كون ذلك الامر بحيث يصح مبدء
للانكشاف معلومه فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة العلمية فافهم ثم قد يناقش بمنع قوله على

على ادراك امور غير متناهية وقد يستبعد بما نقل عن الشيخ علاء الدولة السمناني لا ترقي في الموت وهذا الاستبعاد ضعيف لان الترقي
بعد الموت ثابت عقلا ونقلا وقد اتفق معظم اصحاب الكشف والشهود قدس الله اسرارهم على ان النفس تترقى بعد الموت على حسب
ما اكتسب من الاستعداد باعمال مرضية شرعية ولا شك فيه وقد يناقش ايضا بان الذي في قوتنا هو ادراك امور غير
متناهية على سبيل التفصيل فغاية ما لزم امكان صفات يمتنع لا انقطاع عند حد ولا استحالة فيه انما الاستحالة في حصول امور
غير متناهية بالفعل وما قيل في جوابه ان المراد ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية على سبيل البدل ولا شك في امكانه
بالفعل فلزم وجود صفات غير متناهية يبطل كل منها عند حدوث علم على البدل ففيه ان العلم بامور غير متناهية اما التدريجي
حصول صفات غير متناهية بدلا او معا حتى يلزم التخلف لان التخلف وجود غير المتناهي واما الغير المتناهي فهو متناه حقيقة وهذا
ظاهر جدا قال المصنف واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قال بعض افاضل الاساتذة العلامة الفناري رحمه الله تعالى
في حواشيه على شرح حكمة العين لا يلزم من عدم وجود موضوعات هذه القضايا وجودها في الذهن لم لا يجوز ان يكون الحكم
ثبوت الصدق وهو كاف في صدق هذه القضايا ويستطيع الشارح العلامة ان دلائل الطالة كلها مخدوشة قوله وبهذا
النفس نظير قولهم ان الكلي من حيث هو كذا قال الامام الرازي في شرح الاشارات انهم قالوا ان في العقل
صورة كلية مجردة عن العوارض ويرد عليهم ان الصورة التي حصلت في النفس ~~...~~ مجردة عن العوارض الا
مكتنفة مع العوارض فكلامهم هذا ان القول ... بيان تعلق مجرد في الماهية من حيث هي مشتركة ... بها مجردة
عن العوارض الخارجية فهي حقيقة كلية مجردة لكن لما كانت الصورة عليها قالوا الصورة مجردة كلية مجازا تعويلا على فهم المتعلم
والمتفردون لما لم تعرفوا على حقيقة الامر ظنوا ان في العقل صورة مجردة وقال المحشي لا يجوز فيه لان الموجود في الذهن حقيقة
هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهو مجرد وكلي مشترك حقيقة ثم انه اذا كان الموجود الكلية
الماهية من حيث هي كما صرح به الامام يلزم ان لا يكون الكلية من المعقولات الثانية لان الشيء من حيث هو موجود في الاعيان
في اشخاص كثيرة فهو مشترك في الخارج كما انه مشترك في الذهن فيكون الكلية من لوازم الماهية غاية ما في الباب انها من اللوازم التي
لا يسري الى الافراد الا ان يقال لعله بنى على مذهب الامام ويحمل الحكم بكونها من المعقولات الثانية من تسويلات المتأخرين اذ
يقول الماهية من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا اشتراك لها في الخارج وفيه اولا ان الكلام في مذهب الفلاسفة وثانيا
ان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن الصدق على الافراد الخارجية مما لا ينكر فان المنكرين لوجود الكلي الطبيعي يقولون
صدق الماهية من حيث هي على الافراد الخارجية فافهم وقال النصير الطوسي في رد كلام الامام الانسانية التي في زيد
ليست بعينها هي التي في عمرو بل المراد انه المساواة لهما معا من حيث هي مساواة لهما معا ليست هي التي في كل واحد منهما وهي منهما معا لان
الموجود منها لا يكون بعينها بل جزء منها وهي انما يكون في العقل فقط وهي الاثنية الكلية فهي من حيث يكون صورة
واحدة في عقل زيد خاصة ومن حيث انها يكون متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسان ... بتلك المدركة
الصورة التي هي طبيعة حالة لان يوجد كثيرة ولان لا يكون كمان في ... الاشخاص يحصل لك
الشخص بعد اول واحد من تلك الاشخاص سبق له ان يدرك زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها
فهذا معنى الكثير الكلي واما معنى تجريدها فلكون تلك الطبيعة التي يضاف اليها الاشتراك مجردة عن اللواحق
المادية الخارجية والكلية باعتبار اخر مكتوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به

اخ

اخر وبالاعتبار اللاحق ما سطرنا وقد عرفت ان الصورة التي ذكرها الفاضل هيهنا بحالها الطبيعة الانسانية التي
ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية ومعهم المتاخرون في ذلك علم بعرض له البتة
والبحث ناقص تحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا وجود لها في الخارج انتهى واعلم انه لا يذهب
عليك انه ان اراد ان ليس الانسانية الواحدة بالشخص التي في زيد بعينها في بكر ولا مثالها للاشخاص فمسلم لكن
لا يلزم منه الكلي لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلية وواحدة بالعموم اذ ليس من شرط الكلية الوحدة الشخصية وان اراد
ان الانسانية المتناولة لها وللاشخاص ليست واحدة بوحدة ما اصلا فغير مسلم كيف ولو لم يكن لها ان لها وحدة نوعية
ولا الحيوانية وحدة جنسية في ذاتها بل يكون بعد وجودها في الذهن وصيرورتها صورة ذهنية لجاز عروض الكثرة النوعية
والجنسية لها في ذاتها ان يصير النوع الواحد انواعا والجنس الواحد اجناسا في ذاته ولو لم يكن لها وحدة نوعية او جنسية لكان لها
كثرة متقابلة لها اذ الموجود لا يخلو عن الوحدة والكثرة المتقابلتين والقول بان الماهية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة معناه ان
الوحدة والكثرة ليستا ذاتيتين واريد به نفي الوحدة والكثرة الشخصيين وبالجملة ثبوت الوحدة المنافية للكلية من حيث هي
محال لا ينبغي ان يتوهم فيه عاقل كيف لا ولها حقيقة بها هو هي بها اشارت عن عداه كثرة فلا بد لها من وحدة ولا
يلزم من كونها واحدة متناولة للاشخاص ان يكون منقسمة حتى يلزم ان لا يكون في كل منها بنفسها بل جزءها بل الانسانية
التي في زيد هي الانسانية التي في سائر الاشخاص وهذه الوحدة غير منافية للكثرة الشخصية وما قيل انه يلزم ان يكون شيء
واحد في امكنة وحاملا للاضداد فغفلة واشتباه باشتراك الاسم واقامة الواحد الشخصي مقام الواحد بالعموم فالذي
يلزم هيهنا كون واحد بالعموم في امكنة متعددة وحاملا للاضداد والذي يستحيل كون الواحد بالشخص في امكنة متعددة
وحاملا للاضداد والطائف مقصوده على ما يلوح من المحالي ان ليس في الخارج انسانية واحدة في الاشخاص والعقل ينتزع منها الا
فهو قول بنفي وجود الطبائع في الاعيان وهو خلاف ما تقرر في رايه ثم هو خلاف ما تقرر في راي الفلاسفة والكلام هيهنا في تصوير مذهبهم
مذهبهم في التجريد ثم يرد عليه انه ان اراد بقوله ومن حيث كونها متعلقة بالواحد الى قوله فهذا معنى اشتراكها ان الصورة
الشخصية الذهنية لو وجدت في اي مادة من المواد لكان ذلك الشخص بعينه ففيه ان الصورة الذهنية لكونها حاملة
للعوارض الذهنية غير صالحة لكونها نفس العين الخارجي كيف وهذا من قبيل القول بصيرورة شخص شخصا آخر وهوية اخرى وان
اراد ان الصورة مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والشخص الذهني هي بعينها الماهية من حيث هي الذي قال بها الامام
نعم ما ذكره في معنى التجريد صحيح لا يرد عليه شيء وبالجملة كلامه في تحقيق معروض الكلية مختل حيث الا ان يريد بالشخص الذهني لو وجد
في اي مادة من مواد الاشخاص لكان عينها بناء على ان الشخص الذهني غير مانع عن الشركة الى آخره فيجوز عند العقل انتزاع
الشخص الذهني بحسب الخارج كما نقل عن بعض قدماء الفلاسفة وح لا يرد عليه الا انه تكلف مع انه يأبى عنه قوله فهي من حيث
كونها صورة واحدة في عقل تجرده ثم الذي تعجب من الامام في حكمه باشتراك الطبيعة من حيث ومناقضته لما صرح به في
مواضع غير عديدة من نفي وجود الكلي الطبيعي ليس محلا للتعجب بل كلامه هذا احرى بان يتعجب منه لانه هيهنا في صدد راي
الحكماء ولا راي له في ان افراد الكلي الطبيعي في الاعيان لا ينافي الحمل على الكثير هذا تقرير لان لك في هذا المقام
القائل ان الاشتراك مما يعرض لنفس الطبيعة من حيث هي وهي توجد في الاذهان والاعيان فلا يصح عده من المعقولات
الثانية قال المحقق الجونغوري لو عرضت الكلية في الاعيان لشيء كان الانسان فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او متعين لا

غام الكلية وتعرم

هوية

لا سبيل الى الاول لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الوجود العيني ملزوم للتشخص ولا الى الثاني لان المعين لا يمكن ان يكون كليا
لان الكلية قد يفسر بالمطابقة للكثير وقد يفسر بالشركة بين الكثير فعلى التفسير الاول المراد بالمطابقة مطابقة الظل لذي الظل ومن البين
انها اذا كانت موجودة في العين لا يكون ظلا لزيد وبكر ولا يكون كاشفا بمعنى المطابقة بل الكاشف كلا فيمتنع الاشتراك
ومن المنكشف ان ليس كل اشتراك يوجب الكلية بل الشركة بالحمل لكن المتعين من حيث انه متعين لا يحتمل الاشتراك بالحمل
اذ معنى الحمل الاتحاد والشيء العيني لا يتحد بامور متباينة ولا يذهب عليك ما فيه من النقض والحل اما النقض فلانه لو تم لدل على
ان الكلية لا يتصف به الامر الذهني ايضا لان الامر الذهني اما متعين او مبهم والمبهم لا وجود له في الذهن لان الوجود مطلقا ملزوم
التعين والمعين لا يحتمل الشركة اللهم الا ان يجوز وجود المبهم في الذهن دون العين واما الحل فلانه ان اراد بالمبهم
الشيء من حيث الابهام فالمه لتحقق نحن جاهز لان الموصوف بالكلية الانسان في حيث لا الانسان من حيث الابهام وان
اراد بالمبهم المهية من حيث هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس موجودا مع ان الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز
ان يكون الشيء في حيث هو هو موجودا ولازما للتعين وانما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة الذات بان يكون
نفسه وعينه لا خارجه [illegible] اقبل في الرد انه ان اراد بقوله فهو في وجوده العيني متعين او مبهم انه من حيث وجوده العيني مبهم او معين
فنقول معين ولا نقول الكلية من حيث وجوده العيني حتى يكون شيء واحد كليا وجزئيا بل هو كلي في حيث هو وجزئي في حيث الوجود وان
اراد انه في حال الوجود معين او مبهم قلنا انه مبهم في حال الوجود لا في حيث الوجود وبالجملة فرق بين ان يقال في حال الوجود مبهم
وبين ان يقال من حيث الوجود مبهم فالكلية انما عرض الشيء في حيث هو في حال الوجود العيني اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وانت لا يذهب عليك ان الجواب لغو اي في كلامه على مقدمتين الاولى ان الوجود العيني ملزوم للتعين
والثانية ان ملزوم التعين لا يكون مبهما للتنافي بين الابهام والتعين وبعد ثبوت المقدمتين يبطل كون الشيء العيني
مبهما لكن يبطل كون الشيء من حيث الوجود العيني مبهما لكن يبطل كون الشيء العيني مبهما حين الوجود العيني كما بان المقدمتين
فان منع احدى المقدمتين كما هو في [illegible] فيما قيل فالايراد هو هذا الا ما حصله بهذا الاطناب وح لا فرق بين ان يوجد
من حيث الوجود العيني وبين ان يوجد حين الوجود العيني وهذا ظاهر وبعد ما القينا ما قلنا لعلك لا تمتري في ذلك ان
الكلية بمعنى الاشتراك يمكن ان يعرض للمهية من حيث هي الموجودة في ضمن التشخص فالقول بكونها من المعقولات الثانية اذا
فسر الاشتراك بالمطابقة لا بالاشتراك بالحمل والصدق فقد صار التفسيران في بيان واحد لما يفهم من كلام النصير الطوسي
وشارح التلويحات وبعض عبارات المحقق في حواشيه على شرح المطالع ايضا يومي اليه مثل ما ذكر في جواب النقض
على تعريف الكلي والجزئي بان الصور الحاصلة من الاشخاص في الحواس مما يصح فيه الاشتراك الى الصور الحاصلة منها في الخيال لا يحتمل
الآخر في ذلك التشخص ثم مما ينبغي ان يعلم ان الكلية لاي شيء هو اما للصورة او للمعلوم والذي يظهر من بمعنى الظلية للكثير صفة
كلام المحقق قدس سره في حواشيه على شرح التجريد انها من عوارض الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية بخلاف
الكلية بمعنى الاشتراك لان الصورة الذهنية ظل للكثير لا بما هي التي يحصل في الذهن من اشخاص متعددة والمحقق ايضا قد
جوز فيما سبق كون الكلية من صفات الصورة بما هي قائمة بالذهن ولعله اراد هناك بها هذه المطابقة والظلية للكثير
والا فالحمل على الكثير لا يصح في الصورة بما هي صورة ولعل التحقيق لا نجاد زعم ان الكلية بهذا المعنى ايضا من صفات المعلوم
اعني نفس الشيء فان الظل للكثير حقيقة هو نفس الشيء الحاصل في الذهن اي الباقي بعد حذف المشخصات لانه هو المطابق للكثير

للكثير بالطلية والعوارض الذهنية ملغاة في هذه المطابقة كيف ولو جاز وجود الشيء من دون العوارض ومن دون التشخصات لكانت
المطابقة بالطلية بحالها فتدبر **قوله** الظاهر ان المراد هو الاول يعني ان الظاهر من عبارته ان المراد هو الاول فانهم
قالوا انما قيد بالثبوتية ليخرج محمول سالبة المحمول والا فالظاهر بحسب الاستدلال ان يكون المراد المعنى الرابع لان الاستدلال بالقضايا
الايجابية على ارادة القضية من الحكم النسبة بالمقصود ويكون قيد الثبوتي لقيد الاخراج السالبة **قوله** وعلى الاول الاحاجة
الى تقيد الاحكام بالثبوتية هذا انما يتم لو كان المعنى الاول المحكوم به في الايجاب وهو غير ظاهر بل المحكوم به اعم من ان يكون في الايجاب
او السلب في قيد الثبوت احتراز عن سالبة المحمول ويرد عليه ان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع فلا فائدة في اخراج
المحمول السلبي نعم لابد من اعتبار قيد اخر لاخراج السالبة لكن الاشكال بزيادة هذا القيد باق فيما مر **قوله** لان الحكم والتصديق
السلبيين اي الكائن مقصوده ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فعلم وجوده
في العقل فقيه انه نعم يستدعيان التصور والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول
المعلوم ولم يثبت بعد والكائن المقصود ان الحكم والتصديق يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فانعقدت قضية
موجبة فيلزم الوجود ولو في الذهن في الخارج ففي الذهن ففيه ان هذا بالحقيقة استدلال بالموجبة وبتعميم الحكم والتصديق
للسلبيين منهما تم الاستدلال بالايجاب اللازم لهما تطويل الا ان فيه يظهر لقيد الثبوت فائدة جليلة فافهم **قوله** قد عرفت
ان السالبة لا وجود الموضوع في الجملة يعني ان السالبة تستدعي ولو باعتبار ايجاب لازم لها فلا ينفع ارجاع هذه القضايا | يستدعي م
الى السوالب في دفع الاعتراض وفيه ان الذي يلزم للسالبة تصور الموضوع اي تصور العنوان لئلا يلزم الحكم على المجهول
المطلق فغايته ما لزم من جهة صدق موجبة قائلة بان الموضوع متصور ومن جهة ان التصور بحصول الصورة يكون وجود
العنوان في الذهن ولا اشكال فيه انما الاشكال كان في لزوم وجود افراد هذه العنوانات وهو غير لازم فانه لا يجب
وجود المسلوب عنه بل انما يثبت وجود المثبت له فعند كون هذه القضايا سوالب اندفع الايراد بلا ريب **قوله** مع ان
هذه القضايا مع قطع النظر اه يعني ان هذه القضايا مع قطع النظر عن الرجوع الى السالبة صادقة بالضرورة قلنا
ان لا يعني سالبة فيبقى الاشكال كما كان وهذا اولى مما قال المحقق الدواني ان القول بكون امثال هذه القضايا
سوالب تحكم لان كل مفهوم يتصور منهما قضية موجبة بالضرورة فالقول بانكارها الموجبة تحكم ظاهر لانه ان | اذا انسب الى مفهوم م
اراد ان انعقاد موجبة ولو كاذبة من كل مفهوم ضروري فمسلم لكن لا يضرنا فان مقصودنا ان هذه
القضايا سوالب صادقة وان اخذت موجبة فلا اشكال وان اراد ان انعقاد الموجبة الصادقة ضروري من كل مفهوم فهذا
باطل كيف ولا يصح انعقاد الموجبة الصادقة من مفهومي الانسان والحجر بالضرورة العقلية وتحقيق جواب المصنف ان مفهوم
المعدوم المطلق وساير مفاهيم المحالات مفاهيم عنوانات من دون معنونات لها لا يصدق على شيء في نفس الامر | واجتماع النقيضين م
اصلا ذهنا وخارجا وكلما يفرضه العقل مصداقا فليس مصداقا لها في نفس الامر بل في الفرض المخالف للواقع وهذا الفرض
كفرض الانسان فرسا دائما ملخص القياسات الخلفية المورودة لاثبات المحالات وحيث علم ان ما فرض
افراد لهذه المفاهيم فليست افراد لها في نفس الامر بل هي افراد لها لنقائضها وهذا الامر لا يخفى على احد من المتدرب عن
فضلا عمن بلغ بلوغ الى حصة فلو كان امثال قولنا كل شريك الباري ممتنع موجبات صادقة لرجع حاصل هذه
القضايا الى ان شيئا في الذهن او في الخارج يصدق عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان انه شريك الباري

العياذ بالله فهو ممتنع وهذا كاذب بالضرورة فلا بد من صدق نقيضه في اصل جواب الم ان امثال هذه القضايا
موجبة كاذبة والصوادق ليست الا السوالب والمحمول بالحقيقة مفهوم الموجود قد سلب عن هذه الموضوعات والجهة جهة الضرورة في
قولنا شريك البارئ ممتنع شريك البارئ ليس موجودا بالضرورة وما قيل في اثبات كونها موجبات انه لو لم يثبت مفهوم ضرور
العدم لهذه الموضوعات لكان مسلوبا عنه ومفهوم ضروري الوجود مسلوب بالضرورة الفعلية والامكانات ايضا فيكون
ضروري الوجود والعدم مسلوبين عنها فيصير ممكنات لان الخارج عن القسمة سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم يكن القسم ان امكان
حاصرا ففي غاية السخافة فان فيه خلطا وخبطا لان الامكان الخارج عن القسمة سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة
السلبية على ان يكون هذا السلب حال النسبة الحاكية وحاصله يرجع الى عقد من موجبة وسالبة ممكنتين على ما تبين لك في
في المنطق والامتناع ضرورة السلب مع ان الضرورة حال النسبة السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم
وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا يستدعي صدق الموجبة ولا يلزم من عدم ثبوت مفهوم سلب
ضروري العدم وضروري الوجود الامكان وانما يلزم الامكان لو انتفي ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود
وهو غير لازم في صدق هذه القضايا سالبة هذا هو التحقيق ومما قررنا ظهر انه في تلك الاخر هو انه لا بد لانعقاد القضية من
عقد الوضع فهذه قضايا موضوعاتها غير صادقة على شيء لا بالفعل ولا بالامكان وذلك لان ثبوت عقد الوضع في نفس
الامر انما يلزم في الموجبة الصادقة واما في السالبة فلا بل انما يكون فيها عقد الوضع في فرض العقل واعتباره فقط لا لتناول
في يدخل افراد الانسان في الحجر فلا يصدق قولنا لا شيء من الحجر بانسان لانا نقول يتناول الحكم السلبي للاشخاص الموجودة
التي يستحيل صدق العنوان عليها بل انما نقول ان موضوع السالبة ربما يكون من المفهومات الكلية لا يصدق على فرد
في نفس الامر ولا يمكن ثبوته على شيء والحاصل ان الحكم في الموجبة والسالبة كليهما ليس الا على ما هو فرد للعنوان لكن
الموجبة انما يصدق اذا كان لهذه الافراد نحو من الثبوت ويصدق عليها العنوان في نفس الامر امكانا او فعلا
بخلاف السالبة فانها قد يصدق بان ينتفي الافراد وصدق العنوان في نفس الامر وقد يصدق بان يكون له افراد
في نفس الامر ويصدق عليه العنوان لكن ينتفي عنه المحمول ومما قررنا ظهر لك فساد ما في الافق المبين لما كان المحكوم
عليه في الحقيقة هو الطبيعة من حيث تنطبق على الافراد بالاتحاد بالفعل والوصف العنواني غير ملحوظ على ان يحمل على
ما هو الموضوع بل على انه موضوع معه كان عقد الوضع فيه عقد الحمل من حيث ان في تركيبه التقييدي اشارة الى تركيب
خبري ولذلك يصير في الافتراض عقد حمل وان رؤساء اصحاب الصناعة يوجبون اعتبار المواد في القضايا بحسب
عقد الوضع ايضا كما انها تعتبر بحسب عقد الحمل لئلا يختلط بالاختلال من ذلك في دائرة في ابواب القياسات المختلطة وليس يجوز يقع
ان يكون موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة تحت الافراد والكلام يحقق التناقض فلذلك كان يلزم وجود الموضوع السالبة اي هو
من جهة الايجاب لازم قد استبان انه في تركيب عقد الوضع لا من تلقاء عقد الوضع نفسه وكان يصح سلب عقد الحمل عنه لا من حيث ثبات ي
سبق في السلف من القول انتهى وجه السقوط ظاهر فان عقد الوضع انما يعتبر ليلاحظ به الافراد فيحكم عليها ايجابا او سلبا لكن الموجبة
يستدعي تحقق هذا الاتصاف وتحقق ما لوحظ بهذا الاتصاف وصدق السالبة لا يستدعي تحقق هذا الاتصاف بل تنتفي الاتصاف بانتفاء
ما لوحظ به وبهذا التحقيق انحسم ايضا اوهام بعدم جريان الافتراض في السالبة الا اذا كانت مركبة ثم نقضها انظار بطال ... ان مفهوم احكام
النقيضين اذا حصل في العقل تعين ... فيصدق على هذا المعين اجتماع النقيضين اذا حصل في العقل فقد وجد له فرد

في ذكر الحقيقة وقد انكر المحشي من قبل وتجويز ان مفهوم اجتماع النقيضين انما يصدق على هذا الفرد وصدقا ذاتيا كصدق النوع على
الشخص ونحن انما نمنع من تحقق مصداقه الذي هذا المفهوم وجوهره وهذا المفهوم من الممكنات العامة فلا استحالة في وجود
فرده وانما المستحيل معنونه الذي هذا المفهوم وجه من وجوهه وقولنا اجتماع النقيضين محال لا يقصد منه ثبوت الاستحالة لهذا المفهوم
ولا الصورة العقلية بل انما نقصد ثبوته لما جعل هذا المفهوم عنوانا له وليس بمصداق اصلا فافهم وبمثله يجاب عن الباقي
الممتنع فرده الذي يتصف اتصافا تترتب الآثار ولا يمنع فرده صورة العقلية فتدبر **قوله** فلا دليل ان تحقق يكفي في كون الشيء
محكوما عليه اه لا يظهر لهذا الجواب محصل فان الاشكال كان في تلك القضايا بانها يصدق محصورة فلا بد من وجود افراد موضوعها
هذه القضايا مع انها ممتنعة فكيف يكفي وجود مفاهيم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح اتصاف افراد الموضوع بما لا اتصاف
بعنوانه والا لزم اجتماع المتنافيين في امر بالذات وهذا المتخيل والذي قرره انما هو جواز اتصاف مفهوم الموضوع بنقيضه بان ينعقد
القضية طبعية او مهملة قد مائة بحيث لا يسري الحكم الى الافراد وقد تقرر الجواب بان الحكم في المحصورة على العنوان والعنوان موجود لانه ممكن
من الممكنات وانما المستحيل معنونه فالموضوع موجود في هذه القضايا واما صحة الحكم بالامتناع فباعتبار موارد تحققه فانها مستحيلة
وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة فالامتناع ثابت لهذه المفاهيم باعتبار امتناع موارد تحققها فلا اشكال وفيه ان الظاهر فان المثبت
له بالذات هو الافراد وقد سلم هذا المجيب الضا فانه قال ان الممتنع موارد تحققها وثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له ولا
يكفي ثبوت عنوان المثبت له فبقي الاشكال الذي كان وانه الحكم في المحصورة ليس على العنوان مطلقا بل عليه من حيث الانطباق على
الافراد فليس لها وجود بهذه الحيثية وقد تقرر بان هذه القضايا وان كانت الحكاية فيها الايجاب الكنها حاكية عن بطلان موارد
تحققها فهي ذوات الصدق فمعاد الى السوالب فلا تقتضي الا ثبوت العنوان في الذهن ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذ لا
مثبت له هناك في الواقع كما في ان لا شيء بعينها وقد عرفت انت فيما سبق بطلان هذا الرأي وانه لا يصح الحكاية عن البطلان
بالايجاب ولا يصح اتحاد الحاكي عنه والمحكي وان لا يمكنه ثم انه لو صح هذا لم يصح هذا الاستدلال فانه يجوز ان يكون الموجبات التي
حكم فيها على المعدومات مساوية للسالبة لوحدة مصداقيهما ولا يقتضي وجود الموضوع فلا يتم الاستدلال فافهم **قوله** او تقال
نوقض النقل اه حاصله ان المحكوم عليه في قولنا المعدوم المطلق يمتنع عليه الحكم الافراد الفرضية لهذا المفهوم وهي موجودة في
نفس الامر فالحكم على الموجود وصحة هذا الحكم لكونها معدومة مطلقة فرضا وهذا الجواب لا يصح اذا جعل هذه القضية موجبة
اذ يرجع حاصلها الى ان ما هو معدوم مطلقا في نفس الامر بالفعل او بالامكان يمتنع عليه الحكم وهذا كما ترى غير صادقة ولا يكفي
في الموجبة الصادقة صدق العنوان بحسب الفرض بل بحسب الواقع فعلا او امكانا وقد تقرر الجواب بجعل القضية غير بتية بمعنى انه
لو صدق هذا المفهوم على شيء الصف بعدم صحة الحكم وهذا الا توجه له باصل الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا بالصدق
حقيقة ولا وجود للموضوع فجعلها غير بتية تسليم للاشكال او تقريره ما لفه ان هذه القضايا حقيقيات يكفي لها الوجود الفرضي
وفيه ان الحكم بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي لا يكفي اذ من البين ان المقصود ان الشريك المضاف
الى الباري ممتنع في نفس الامر لا انه ممتنع بحسب الفرض مع انه لو كفى الوجود الفرضي في صدق الموجبة لما صح الاستدلال بصدق
القضايا بان اللتي موضوعاتها معدومة فانه يجوز ان يكفي الوجود الفرضي فتامل فيه **قوله** وبه يندفع التناقض ان جرى
هذه شبهة مشهورة وقد تقرر بان انعقاد هذه القضية مشكل فان المحصورة لابد فيها من ان يجعل العنوان مرآة لملاحظة
الافراد واذا جعل هذا العنوان مرآة صار الافراد معلومة فهي غير قابلة لهذا الحكم وقد يجاب بان هذه القضية مشروطة

شروط عامة او عرفية عامة وحاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل يمتنع عليه الحكم ما دام مجهولا مطلقا او بشرط كونه مجهولا
مطلقا ولا تغير فيه معلومية الافراد حين الحكم وعدم صدق العنوان عليه حين الحكم فلا تناقض ولا ينتقض انعقاد القضية فان صدق
العنوان عليه حين الحكم فلا تناقض ولا ينتقض انعقاد القضية فان صدق العنوان انما يشترط بالفعل والمعلومية انما تشترط حال
الحكم والحكم بثبوت العنوان او سلب صحة الحكم انما هو في زمان صدق العنوان لا في زمان الحكم وهذا الجواب متين الا انه لا يقطع
عرق الشبهة لان للمغالط ان يقول المجهول المطلق دائما يمتنع عليه الحكم دائما فقد لزم ان تصل قطعا فخرج بحل هذا المفهوم
مرآة من صدق هذا العنوان عليه فرجع هذا الاشكال والجواب الذي يكاد رائحة الحق هو الجواب المشهور وتقريره ان الحكم على
الافراد الموجودة الموصوفة معدومية والحكم عليه بامتناع الحكم عليه فيصح الحكم باعتبار الموجود في نفس الامر وامتناعه باعتبار الوصف
فلا منافاة فافهم واعلم انه قد وقع للصدر الشيرازي كلام في هذا الموضع لا يخلو عن لطف وما يقتضي العجب قال القوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها
لكن ليس شيء منها يسمن ويغني من جوع ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بالافراد عليه ولا بمرتبة ونلخص
جوابه ههنا ان نقول كون المعدوم المطلق بل يحكم لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب لا تناقض فيه وبنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم
المطلق بل حكم فيه على عنوان باطل الذات وذلك العنوان موجود وليس من افراد نفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث
كونه موجودا او يوجب صحة الحكم والخبر عنه ومن حيث وقوعه خبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما
اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود
فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر ايضا اعتباران لكن اجتمعا لا من جهة التناقض
فان صحة الحكم بعدم الحكم انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية بشرط وحدة الموضوع معدوم مطلق هو فرد للموجود وما تقدم
ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا
فلما ان موجودية الموضوع ههنا موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون في الخبر انتهى وهذا الكلام لا يظهر له محصل
فان اول كلامه يدل على ان الحكم على المفهوم دون الافراد وهو موجود فيخرج القضية عن حد عموم المحصورة ثم ادعى
ان نفي الاخبار من حيث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به ان نفي الاخبار لاجل كونه عنوان افراد المعدوم المطلق
ثم قد صار الحكم على الافراد فناقض اول الكلام حيث نفى الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم فيهما على المفهوم لما ان المحصورة
يحكم فيها على العنوان دون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باعتبار موارد التحقق فهذا ايضا جواب من الاجوبة
المشهورة التي حكم بانها لا تسمن ولا تغني من جوع والظاهر انه ايضا يلغو بالتي القدريات ثم ادعى ان هذا المفهوم فرد للموجود
ومعدوم بحسب مفهومه ثم قاس بعد ذلك بانه لما ان موجوديته موجودية العدم كذلك الحكم عليه حكم بعدم صحة مخبر وهذا
فاسد فان مفهوم المعدوم لا يأبى عن عروض الوجود لما انه لا يلزم الا عروض نقيض لنقيض ولا استحالة فيه كما ان ثبوت
الاخبار بعدم الاخبار لمفهوم لا يصح لانه يلزم عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار للموضوع ولا ثالث الاستحالة لانه عروض
النقيض لنقيض وبالجملة كلامه مختل غاية الاختلال بل لا يظهر له محصل صحيح وههنا شبهة اخرى تقريرها انا فرضنا
ان احدا لم يتصور مفهوما من المفهومات فكانت الاشياء مجهولة مطلقة فتصور مفهوم المجهول المطلق وجعله عنوانا
لهذه الاشياء وحكم عليه بانه يمتنع عليه الحكم فاما انه قد خرج عن المجهولية او لم يخرج بل بقيت مجهولة مطلقة كما كانت من
قبل والثاني لا يصح لانه قد تصور وجهها وجعل مرآة لملاحظة تلك الاشياء اي كالموت في الحضور فيصير معلومة بالوجه والقصد او

ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق يمتنع الاخبار عنه فاذن لهذا الموضوع من حيث مفهومه

متناقضان

ثبوت

وان اراد ان نفي الاخبار عن المفهوم المعدوم المطلق لاجل كونه هو عين مفهوم المعدوم المطلق على ان اضافة العنوان بيانية فحقه ان مفهوم المعدوم المطلق يجاب عن الحكم عليه انما اراد صحة الحكم على مصداقه فلا يمتنع الاخبار عن هذا المفهوم كما انه المفهوم حتى يتم الحكم بامتناع الاخبار عليه وان قرر كلامه

او بقيت مجهولة لم يصح الحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه وعلى الاول فوجه عن حدود المجهولية المطلقة ليس الا انها معلومة بهذا الوجه
بهذا الوجه صادق عليها فيكون مجهولة مطلقة معلومة معا وهذا جمع بين النقيضين هذا خلاصة تقرير الشبهة على حسب ما قرر
الحواشي ثم اجاب عنها بتمهيد مقدمة هي انه يحكم البديهة بان ملاحظة كل شيء بعنوان انما تتصور اذا كان لهذا العنوان
تعين وتحصل بدون تلك الملاحظة مثلا اذا تصورنا مفهوم المعلوم وجعلناه مرآة لملاحظة افراده بان تصور بعنوان
كل معلوم بعلم فلا شك انه اذا كان المراد كل معلوم بهذا العلم فلا يعقل ان يكون آلة لملاحظة شيء البتة لان هذا المعنى بنفسه انما هو
بتلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم بعلم سوى هذا العلم وهكذا اذا تصورنا المجهول اي ما ليس بمعلوم وجعلناه
آلة لملاحظة افراده بان تصور بعنوان كل مجهول مثلا ولا شك انه اذا كان المراد منه ما ليس معلوما بالي بهذا العلم فلا يعقل
ان يصير آلة لملاحظة شيء بل لا بد ان يكون المراد منه ما ليس معلوما بعلم سوى هذا العلم وبعد التمهيد نقول انه ان اريد
بالمجهول المطلق المجعول مرآة لملاحظة الاشياء والحكم عليه بعدم صحة الاخبار عنه ما ليس معلوما لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصلح
هذا المفهوم لان يجعل مرآة اصلا لانه ليس تعين وتحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد به ما ليس
معلوما بما سوى هذا العلم فهو يصح جعله مرآة لملاحظة الاشياء ويكون سببا لخروجها عن حدود المجهولية المطلقة لكن
لا ف دخ فانه معلوم بهذا الوجه وليس بمعلوم بما سوى هذا الوجه فلا تناقض فيه انتفى المحال فان قلت فعلى هذا لا يصح
الحكم عليه بعدم صحة الاخبار عنه فانه يلزم صحة الحكم على المعلوم بعدم صحة الاخبار قلت هذه شبهة اخرى وتدفع بانه لا حصر
في عدم صحة هذا الحكم اذا اخذت دائمة او وقتية موقتة بوقت المعلومية كما مر في تقرير الجواب المشهور ولا يلزم عدم صحة
الحكم مطلقا فانه يجوز الحكم المشروط والوضع والفعل فافهم وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام متين غاية المتانة
وان الوجدان شاهد عدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا لشيء ومرآة لملاحظته الا اذا تعين المفهوم بدون
هذه الملاحظة ويصدق عليه بدون هذه الملاحظة لكن لا يقطع عرق التغليط فان للسائل ان يعود ويقول ان مفهوم
ما لم يحصل بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان الوجه متعينا بهذه الملاحظة او من قبل وسواء كان مرآة ام لا مفهوم البتة
وسمينا هذا المفهوم بالمعلوم وما لم يكن غير المجهولية مفهوم انه مناف للمفهوم الاول وسميناه بالمجهول المطلق ثم نقول يلزم اجتماع هذين
المفهومين المتنافيين في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم المجهول المطلق او لا قبل تصور مفهوم سواه فانه ان كانت الاشياء
تحت حدود هذا المفهوم فهذا المفهوم صادق عليها ووجه من وجوهها فقد حصل وجه من وجوهها وان لم يكن مرآة للملاحظة
ومبدءا للانكشاف فقد خرج عن حدود مناقضه ايضا وهو المفهوم بالمعنى الذي مر وان لم يكن تحت حدود هذا المفهوم يكون خارجا
عنه لانه قد حصل وجه من وجوهها والمفروض انه لم يحصل سوى هذا المفهوم فهو وجه من وجوهها وصادق عليها فقد صدق هذا
المفهوم عليها ودخلت تلك الاشياء في حدوده فاجتمع النقيضان والصواب في وجه الدفع عن هذه الشبهة المعضلة لافهام
فضلاء الاعصار المزلة لاقدام من يدعي الرسوخ في العلم من علماء الامصار قد اعترفوا بالعجز عن حل هذه العقدة وحل الشبهة ومنهم
من ذكر وجوها في الدفع لا ذكر لها ثم الرد عليها تضيع الوقت وهو يسير على من يفضل عليه الله سبحانه وكل ميسر لما خلق له فاعلم
انه ان اريد حين الترديد ان الاشياء مجهولة بهذا المعنى بالفعل او معلومة بهذا المعنى كما انها مجهولة بالفعل غاية ما لزم ان يحصل
وجه فيكون معلومة بهذا المعنى ولا منافاة بين المعلومية بالفعل والمعلومية في حين معين وان اريد انها مجهولة بهذا المعنى دائما
او في وقت حصول هذا المفهوم نقول ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت حصوله قولك ثم المفروض انه لم يحصل سوى

حاصلا هو بنفسه ولا شيء من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة او من قبل والمراد به مرآة للملاحظة ح

والمجهولية

هذا الوجه قلت هذا المفروض محال فان المجهول بذلك المعنى قد قيد بقيد فقد حصل مطلقه فهي معلومة بهذا الوجه المطلق فلم يصدق عليه انه
لم يحصل هو ولا شيء من وجوهه بل هذا المطلق وجه من وجوهه وقد حصل فقد انفك عقدة التشكيك بحمد الله سبحانه قوله
وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين اه لا يذهب على المتأمل انه ان اراد مفاهيم الممتنعات فهي من الممكنات وان اراد
مصداقاتها فليس لها مصداق حتى توجد فلا وجه لشمولها فاصل قال المصنف لكي يتوجه تحكي الاشياء التي [illegible] هذا الاكتفاء [illegible] بالاول
فان هذا النحو من الوجود الذهني قال الشارح المحقق واصل ان تلك الامور المتصورة اه اعلم ان الممتنعات في الخارج على كون
منها ما هي ممتنعة الوجود الخارجي فقط ومنها ما هي ممتنعة الوجود مطلقا ولا يصح الاستدلال بالثاني كيف ولا يلزم وجود هذه الممتنعات في
الذهن ولم يقل به احد وانما يستدل بالاول وغاية ما لزم منه وجود هذه الاشياء بوجود سوى هذا النحو من الوجود المترتب الآثار ويكون ان
لا يكون هذا النحو قائما بذاته بل يكون للاشياء الثبوتية بهذا الثبوت امور قائمة بانفسها كما نقل عن افلاطون فلا يتم التقريب
والذي قال النصير الطوسي انه لم يذهب الى وجود الممتنعات لا افلاطون ولا غيره ففي القسم الثاني من الممتنعات لا في القسم الاول
كيف لا وثبوتها المطلق ممكن فلا يبعد في ثبوتها وقيامها بانفسها فتدبر قوله السلب من حيث انه رابط فيه انه نعم السلب
من هذه الحيثية لا يكون جزء المحمول لكنهم لا يقولون بكونه جزءا من هذه الحيثية بل من حيث الخبرية يلاحظ بلحاظ استقلالي ولعل
المراد بالحيثية الحيثية التعليلية وكلامه مبني على ما زعم من ان المعنى الغير المستقل لا يستقل ما لم يلحظ باللحاظ [illegible] السلب
لكونه رابطا لا يمكن جزء المحمول لكن يتم الكلام والمبني عليه قوله وهذه القضية على تقدير ثبوتها الخ فاخراج هذا القسم والتسمية باسم
على حدة لعله لما زعموا انها مغايرة في الاحكام للموجبة المعدولة قوله الا باعتبار حصول جميع المفهومات الخ قال المحقق
الدواني في الحاشية القديمة والحق ان المراد انها ثابتة في نفس الامر ولا يلزم منه عدم اقتضاء هذه الموجبة وجود الموضوع
بيان ذلك انه كما دل البرهان على ان جميع المفهومات ثابتة في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها
هذا السلب كذلك المحمول والغرض على ما صرح بوجوه منها انه لو كان جميع المفهومات موجودة لكان شريك الباري موجودا
في نفس الامر وكذا النقيضان المجتمعان وهو بديهي الاستحالة ومنها انها ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فمنها
فمسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افراده اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما بين في موضعه
وان اراد به وجود افراد العنوانات فغير مسلم ضرورة ان افراد العنوانات [illegible] اللاشيء وافراد المعدوم المطلق
ونظائرها لا وجود لها اصلا ومنها ان قولهم لا مفهوم الا ويصدق عليه حكم ايجابي ممنوع وان اراد به الحكم الايجابي العقلي وسلم ان اراد
الحكم الممكن والغرض لكنها لا تقتضيان وجود الموضوع واجاب [illegible] رحمه الله تعالى عن الاول بان المستلزم للمفهوم
بما صدق عليه فان الممتنع هو ما صدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومفهوم شريك
الباري بحسب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى عن ذلك وعن الثاني بان
المطلوب وجود نفس المفهومات [illegible] ان كل مفهوم حيث كان [illegible] يصدق الحكم الايجابي عليه لمفهوم والمفهومات
مثل انه معلوم الله تعالى او موجود له [illegible] او غير ذلك مما لا يكاد يحصر وموضوع القضية الموجبة [illegible] موجود في نفس
الامر وهذا التقرير [illegible] فظاهر [illegible] بنفس المفهوم محكوما عليه [illegible] القضية الطبيعية كما [illegible] المذكور في
فسقط ما ذكره وقوله شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في القضايا المحصورة دون مطلق القضايا
فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك [illegible] ثم [illegible] على [illegible] المقصود

ومغاير لما سواه ومعلوم لنا بوجه او بكنهه وانه ما صدق عليه مفهوم آخر او مباين له او اعم او اخص مطلقا م

وجود المفهومات بنفس الامر وما من مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل
المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها وعن الثالث بانه قد ظهر آنفا ان كل مفهوم يصدق عليه معلوم الذي
بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل وبينه وبين غيره نسبة من النسب وانت لا يذهب عليك ان غرض المحقق دفع الاعتراضات
الثلثة بارادة المفهوم ولا ارتياب ان وجود المفهومات لا تنفع ههنا فان المقصود اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة
المحمول وبين السالبة المحصورتين وهذا لا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم يكون موجودة حتى يصدق الموجبة السالبة
المحمول المحصورة واما وجود مفهومات العنوانات فغير نافع في صدق المحصورة وما ذكر من وجوب وجود المفهومات
فانما ينفع الملازمة بين الطبيعتين من الموجبة السالبة المحمول والسالبة وما ذكر ان شرط الحكم الايجابي وجود الافراد انما
هو في القضايا المخصوصة واما المحصورات فقضية انه نعم في القضايا المخصوصة وهي المحصورات لكن المقصود ههنا صدق القضايا
المخصوصة لا صدق مطلق القضية اي ملاء للطبيعات وقوله فاذا سلم وجود المفهومات فقد تم المطلوب ولا يضر عدم
صدق الحكم الايجابي على الافراد منظور فيه لان المقصود لما علمت صدق المحصورات ولا يتم بوجود المفهومات وصدق الحكم عليه
بل لا بد من صدق الحكم الايجابي على الافراد لتتم صدق المحصورات واذا كان المقصود اثبات التلازم بينهما في المحصورات
ولا بد في اثباته من اثبات وجود الافراد فقد تم الايرادات الثلثة ولا يمكن دفعها بهذه الاجوبة ومما يلوح ما ظهر
لك في ما في الافق المبين حيث قال مما ينبغي ان يعرف ان موضوع السالبة والامكان اعم من موضوع الموجبة السالبة
المحمول بحسب الاعتبار من جهة ما لا حقيقة الا ان بينهما ملازمة من جهة اخرى ومساوقة اتفاقية بحسب الواقع اما الملازمة
فلان موضوع السالبة يجب ان يكون متمثلا ذ وجوداً ووهم وان صح السلب عنه لا بد لك الا اعتبار وجه كي يصح الحكم السلبي عنه
بسلب المحمول عنه فلذلك يصح الحكم الايجابي بايجاب سلب المحمول والامكان الا انه لا تحوج الى اعتبار ثبوته دون الاول فلا بد من
صحة سلب المحمول عن صحة ايجاب سلب المحمول اصلا والحكم السلبي تقتضي ان يكون المحكوم عليه متمثلا ذ وجود ذ وهم بما هو محكوم
فقط لا بما هو خصوص انه حكم سلبي والحكم الايجابي اللازم بما هو محكوم وبما هو حكم ايجابي جميعا واما المساوقة الاتفاقية فلان الطبائع
والمفهومات مرتسمة في الاذهان العالية والقوى المفارقة فموضوعات جميع السوالب بالتعبير بما ينعقد السلب ينعقد
الايجاب السلب على العموم ومن قوله ان الصدر الضروري للحكم مطلقا على عنوان الموضوع واذا كان العلم بحصول المعلوم
وجب تمثل العنوان في الذهن ووجوده لا تمثل الافراد ووجودها حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول من المحصورة فاذن
يجوز ان يصدق سلبه عن موضوع ليس بعنوانه فرد في الواقع لا ذهنا ولا خارجا ولا يصدق هناك موجبة سالبة
المحمول من المحصورة لفقدان الفرد للعنوان ثم اورد المحقق الدواني على نفسه انه لا شك ان ليس اللاشيء واللاممكن فرد بحسب نفس الامر
فاذا قلنا كل اللاشيء لا ممكن بالامكان العام لا يصدق للموجبة السالبة المحمول بناء على ما ذكر من حديث وجود الموضوع في الموجبة المذكورة
فينتقض كثير من قواعدهم ثم اجاب بان القضية يصدق حقيقية على ما قالوا في المجهول المطلق بمعنى ان كلما لو وجد وكان لا شيئا فهو
بحيث لو وجد كان لا ممكن وح لا نقض ويصح القواعد كما لا يخفى على المتدرب واعترض عليه معاصره بانه يجب امكان الافراد
في الحقيقية وفي هذه القضية لا امكان لافراد الموضوع فاجاب عنه ذلك المحقق بان اعتبار امكان وجود الموضوع بمعنى
امكان وجود افراده ليس عاما في كل قضية وليس عاما ذلك في مثل شريك الباري ممتنع والمجهول المطلق من جميع من يعقل يمتنع
عليه الحكم من جميع ... واللاشيء واللاممكن الى غير ذلك من المواد التي نحكم فيها على المستحيلات احكاما صادقة ايجابية صادقة

الاجابة فان تلك القضايا قد حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع على التقدير لا على البت اعني بحسب نفس الامر من غير تعلق لذلك
قيل ان تلك القضايا مساوية للشرطية وانت لا يذهب عليك ان الكلام كان في القضية البتية وان الموجبة السالبة
المحمول هل هي مساوية للسالبة فيها وهو الذي يقع في العكوس وغيرها واذ قد سلم عدم صدق الموجبة السالبة المحمول من البتية مع صدق السالبة
البتية فقد ارتفع المساواة ولا شك في اشتراط امكان الافراد في القضية البتية او امكان صدق العنوان عليها فيها وليس في قولنا
كل لا شيء لا ممكن امكان افراد الموضوع ولا امكان صدق هذا العنوان على الافراد فافهم قال المحقق الدواني في شرح التهذيب بهذه
العبارة والحق ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتاخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما
هو في الذهن دون الخارج فيكون بينها وبين السالبة تلازم فان قلت صدق السالبة الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع اصلا
لا ذهنا ولا خارجا وصدق السالبة على ما قررت يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم من السالبة المحمول
قلت المراد من الوجود الذهني ههنا الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات التصورية مترتبة الاقدام في انها موجودة في نفس
الامر فانها لا محالة موضوعة لقضية موجبة واقلها انها مغايرة لجميع ما عداها واما ان ذلك الوجود كيف هو شيء من المشاعر او لا
في شيء فبحث آخر وبهذا الوجه ثبت المساواة بينهما بحسب الصدق فتامل جدا انتهى وهذا الكلام بظاهره يدل على ان مقصوده في
اثبات المساواة السالبة الخارجية لسالبة المحمول الحقيقية وهذا فاسد لوجه آخر ايضا فانا سلمنا وجود الموضوع لكن هذا القدر
لا يكفي في صدق السالبة المحمول بل لا بد من ثبوت سلب المحمول الى الحقيقة وثبوت سلب المحمول عن الافراد الخارجية للافراد النفس الامرية
غير موجودة في الخارج غير ظاهر بل لا يكاد يصح فانه يصدق لا شيء من الانسان بجالس في الذهن خارجية ولا يصدق حقيقة ولا ذهنية فان
افراده الذهنية وهي النفس الامرية ايضا حالة في الذهن اللهم الا ان يوجه جواب السؤال المقدر بقوله قلت ان المراد بالوجود
الذهني مطلق الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات موجودة في نفس الامر فبين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة تلازم في الجملة
اي في الصفات فيهما فتامل ثم في دعواه التلازم في الصدق شيء هو ان ~~صدق السالبة تلازم وجود الموضوع~~ والبيان لا يدل
لو تم بل انما يدل على ان المفهومات موجودة في وجود موضوع السالبة عند صدقها لجواز ان يكون بالاتفاق دون اللزوم و على ان صدق السالبة يلازم وجود الموضوع صح
لعل مراده بالتلازم مطلق المصاحبة من الطرفين فتامل جدا والعلماء في كلام امثال هذا المحقق من الاضطراب و من البعد الاستعمال مباينة
في كل باب قوله وباعتبار تعلق التصديق اه فيه ايضا مثل ما سبق فان اعتبار تعلق التصديق لا يقتضي الا تصور ما تعلق به وتصور
عنوان موضوعه واذا كان التصور بحصول الصورة في زعمهم وجب وجود العنوان في الذهن لا وجود افراده حتى يلزم صدق الموجبة
السالبة المحمول قال انه المحقق في بعض كتب المنطق ان الكلية صفة سلبية اه انت لا يذهب عليك انه قدس سره
قد صرح في بعض كتب المنطق ان الكلية عدم ملكة واذا كانت عدم ملكة فلها ثبوت في موصوف موجود فوجود موصوفه لازم فان لم يكن في
الخارج ففي الذهن نعم حديث الرجوع الى الاستدلال الاول باق ثم لك ان تقرر هذا الاستدلال بان ثبوت بعض الاوصاف لا لشيء او لا يكاد
ضرورية كالكلية والذاتية وساير موضوعات المنطق ولا يتحمل ثبوتها الموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي وليس ثبوتها ثبوتا
فرضيا بل انما يوصف الموصوف موجود واذ ليس موصوفها موجودا بالوجود الخارجي فلا بد من ان يكون في الذهن وله وجود غير الوجود الخارجي
سواء كان اقتضى طبيعة الرابطة الايجابية وجود الموضوع ام لا واما ثانيا فلان خصوص بعض الاوصاف يقتضي موصوفا موجودا ولا يمكن
ان وصفها الموجود الخارجي فلا بد من نحو آخر من الوجود للموصوف لهذه الاوصاف وسموا هذا الوجود وجودا ذهنيا وهذه الاوصاف
معقولات ثانية وح لا ادل من لا يوقف له على كون الكلية صفة ثبوتية لكن يبقى ايراد عدم تمامية التقريب من انه غاية ما لزم منه كون

آخر من الثبوت ولا يلزم منه ان يكون في قوة دراكة لما عرفت فتذكر قال قدس سره ايضا الحقائق الكلية كالانسان
مثلا اه حاصله اما ان الحقائق الكلية من حيث انها كلية اي موصوفة بوصف الكلية موجودة بالضرورة والا لكان ثبوت صفة
الكلية ثبوتا فرضيا مثل العنقاء ولا فائدة الوجه والضرورة تشهد بخلافه والحقائق الكلية بما هي كلية غير موجودة في الخارج
فلابد من نحو آخر توجد فيه الحقائق الكلية بما هي كلية وهذا هو مجاز من زمان البقاء واما ان منع هذا الاستدلال على نفي الكليات
الطبيعية من الاعيان وحاصله ان الحقائق الكلية موجودة قطعا وليست موجودة في الاعيان لان الموجود فيها الاشخاص
ولا وجود للحقائق اصلا فلابد من نحو آخر توجد فيه الحقائق وهذا هو الظاهر من سوق كلامه قدس سره وفيه ان حاصل قوله قدس
سره ونتيجه عليه ان دعوى الضرورة في وجود الحقائق الكلية غير مسموعة بل القدر الضروري وجود افراد الحقائق في الخارج
واما وجود الحقائق في انفسها ذهنا وخارجا فكلا كيف والشبهات الموقعة للمنكرين لوجود الحقائق في الاعيان لو تمت لدلت على
امتناع وجودها ذهنا وخارجا فكيف يسلم المنكر وجود الحقائق في الجملة قال الاستاذ المحقق العلامة الحافظ اماني الله البنارسي
في حواشيه على حكمة العين ان لم يكن للحقائق وجود في الخارج ففي اتصافها بالكلية اشكال ان اخذت بمعنى الحمل واما
بمعنى المطابقة فلا اشكال ضرورة ان كل فرد يقبل اذا جرد عن المشخصات فالحاصل في العقل او القائم به الا الانسان نفسه والحاصل
الادراكي فاما بالذهن والمدرك الحسي لا بالحصول ولا بالقيام فان لم يكن موجودا في الخارج ايضا لم يتصف بالكلية
ضرورة ان الانسان المطلق على هذا التقدير ليس شيئا اصلا فكيف يكون كليا واما ما في الذهن من الشبح هو آلة العقل
المتعلق لكل من الهويات الموجودة في الخارج فهو ممتنع الحمل والصدق على شيء خارجي فلم يكن كليا صادقا على كثيرين نعم هو كلي بمعنى صورة مطابقة للامور
متعددة والكليات الحقائق موجودة في الخارج لما سبق نقله من الشيخ فهو متصف في الخارج بالكلية اذ لا فرق لغة بين قولنا زيد انسان في
الخارج وبين قولنا الانسان محمول على زيد في الخارج ثم قال رحمه الله تعالى بعد ما حقق ان الحق القول بالشبح والمثال وحاصل ما
تعددت ان الواجب على الباحث لوجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يجعل الكليات الذاتية والعرضية صورا ادراكية لا تشخص خارجية
لها من غير ان يكون لها بانفسها اعتبار ثبوت هي بهويات معلومة وينظم تلك الصورة لكونها قائمة بالنفس التي طبقة الموجودة
في سلك الموجودات الخارجية ويعتقد كونها خارجية بمعنى انها غير صادقة على شيء وانحصار كليتها في المطابقة للامور المتعددة مواطاة
الخارجية مطابقة الحكاية للمحكي عنه فتلك الصور موجودات ذهنية بمعنى انها حاصلة في الذهن لا بمعنى انها ليست موجودات في
الخارج وان جعل حصولها للذهن وجودا ذهنيا للامر الخارجي المتشخص الموجود في الخارج لم يبعد فيكون لشيء واحد وجودان
خارجي وذهني اذ لا معنى للوجود الذهني الا ادراكه الا ان يكون متصورا عند الذهن ولا تصور الا بقيام صورته بالذهن
محاكية عن المدرك بها انتهى وملخص تقرير هذا الحبر التحقيق على مذهب نفاة وجود الماهية من حيث هي عن الخارج ان لا يكون ادراك
الا بالشبح والمثال اذ لا معنى لحصول حقيقة متشخصة خارجية في الذهن وليس هناك حقيقة كلية صالحة لان يكون تارة متشخصة
بتشخص ذهني وتارة بتشخص خارجي فليس هناك معلوم متصف بالكلية لا في الذهن ولا في الخارج لان المعلوم لا يتصف بالكلية والعلم ايضا
لا يتصف بها بمعنى الحمل على كثيرين لان الشيء القائم بالنفس لا يصح فيه الحمل على كثيرين ولا الموجود العيني لانه متشخص فلا يكون الكلية الا
بمعنى المطابقة للكثيرين اي بكونه ادراكا لها ويتصف بها الشيء القائم بالنفس قياما خارجيا ولا يمكن القول بالوجود الذهني الا
بمعنى القيام به كقيام الارادة والقدرة والغضب والحياة والرضا وغير ذلك او بمعنى ما يتعلق به الادراك ولا يستلزم
الوجود الذهني للموجود العيني حقيقة وهذا مما يشين كلام [illegible] لا توجه لهذا الدليل ولا ايراد انه المخفي وجه دجه فتامل لكن بقي ههنا

شے وهو ان حمل بعض المفهومات علی بعض فهو ضروري وغير منكر ومع ذلك يقولون الحمل اتحاد المتغايرين فلا بد من نحو من الاتحاد بين هذه المفهومات
وبين الاشخاص الخارجية وليس الاتحاد بالذات على رايهم لانهم لا يقولون لوجود الحقائق بوجود الافراد فلا جرم يكون الاتحاد
بالعرض على رايهم بان يكون لها علاقة خاصة بالاشخاص بحيث ينسب وجودها بالذات اليها بالعرض فمثل المفهومات الصادقة
على الاشخاص الكثيرة على رايهم مثل الكليات الموضوعة على راي من يقول بوجود الحقائق بوجود الافراد وهذا القدر من الوجود الوضعي
كاف في انعقاد الموجبات الخارجية الا ترى ان الموجبة الخارجية قد تصدق عند كون الاعرابي موضوعا عند القائلين
بوجود الطبائع فالوجود بوجود المنشأ كاف في صحة وقوعه موضوعا لموجبة صادقة ثم لي ان لهذه المفهومات وجودا بالعرض
بتبع وجود افرادها في الخارج كذلك في الذهن ان لو جد افراد لهذه المفهومات بحيث لا يترتب عليها هذه الآثار الخارجية
ويكون هذا الوجود الذهني للافراد الذهنية وجودا بالعرض لهذه المفهومات الصادقة عليها ويكون هذه الافراد مبدأ
لانتزاع تلك المفهومات وليس هذا ابعد من القول بان الشيخ والمثال فان القائلين بالشبح لا يقولون بكونه فردا من الافراد معلومة
واذا تمهد هذا فنقول يجوز ان تتصف هذه المفهومات بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين ولا باس به واما ما قال هذا الحبر من ورده
ان الاذهان المطلق على هذا التقدير ليس شيئا اصلا فجوابه انه ان اراد انه ليس شيئا اصلا لا بنفسه ولا بمنشئه فهو ممنوع
كيف والمنكرون لا يمنعون الحمل فلا بد من نوع من الاتحاد مع الاشخاص وان اراد انه ليس بنفسه فمسلم لكن لا ينافي الاتصاف
بالكلية فان الاتصاف اعم من ان يكون الموصوف بالمعنى الاعم لكن بقي الكلام في ان الاتصاف بالكلية الخ على هذا التقدير
اين هو في الذهن ام في نفس الامر فان يكون في الخارج او في الذهن وقد مر الكلام فيه اعلم انه قال الشيخ المحقق قدس سره
في حواشي التجريد الكلية ان فسرت بالاشتراك بمعنى عروضها في الخارج للموجودات الخارجية فلازم اتصاف ذات
واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة والكلية بمعنى الاشتراك بمعنى عروضها للعقلية الخ فان كل واحد منها
في نفسه جزئية فامتنع اشتراكها بل تعرض للصورة العقلية التي كونها كلية بمعنى المطابقة ثم معنى المطابقة مناسبة مخصوصة لا تكون
لساير الصور العقلية كالاثر الحاصل عند تعقل زيد فانه غير الاثر الحاصل عند تعقل فرس معين ومعنى المطابقة للكثيرين
انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فان زيدا اذا جردناه عن المشخصات حصل الصورة الانسانية المجردة عن
اللواحق واذا جردنا بكرا حصل تلك الصورة بعينها فلو انعكس الامر كان الحاصل حاصلا من بكر وهذا كالخاتم الذي
نقش فيه في الشمع فانه اذا ضرب اي خاتم في الخواتم على الشمع حصل ذلك النقش بعينه هذا كلامه فحمل العلامة الدواني
على ان مقصوده قدس سره انه يمنع تفسير الكلية بالاشتراك واما تفسيره بالمطابقة فاعترض عليه ان هذا انما يتم لو كان
الموصوف بالكلية منحصرا في الاشخاص الخارجية والصورة العقلية وليس الامر كذلك بل المتصف بها المعلوم ولا فساد فيه
واجاب هذا الاستاذ الحبر المحقق رحمه الله تعالى بان كلامه قدس سره مبني على ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص
وهو معتقد المعترض ايضا وقد علمت فيما مر ان ليس الكليات على هذا الراي الا صورة ادراكية قائمة بالنفس ومعلومات
تلك الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل في الذهن شيء يكون غير الصورة من حيث هي لا باعتبار ولا بالذات
يكون هو موصوفا بالكلية على وجه الاشتراك الحملي وان الانسان اذا لم يكن موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه
الذهني وحصوله في الذهن لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا فيما ذكرنا سابقا فان امكان اتصاف المفهومات
بالصدق على كثيرين غير منكر على راي النفاة ايضا ثم قال هذا الحبر ومن اجاب عن الاعتراض المذكور بالتزام ان السيد المحقق

على كثيرين انتهى كلماته الطيبة ولا يذهب عليك انه الا انه لو كان عليه شے لا يخفى على المتامل

المحقق قدس سره نفي الاشتراك الحاصل بين الصورتين من حيث هي صورة ذهنية واثبته لهما من حيث ذاتيهما فقد ذهل عما حققت اذ هذا الجواب ان
بنى الكلام على نفي الطبيعة عن الخارج فقد ذهل عما نؤول اليه هذا النفي وان بنى الكلام على وجوده فهو توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فانه
من المشهور ان السيد المحقق قدس سره ممن انكر وجود الطبيعة من حيث هي انتهى كلماته الشريفة واعلم ان الحبر المحقق الدواني جعل
حاصل كلامه قدس سره ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس معروضها الصورة وبمعنى المطابقة معروضها الصورة لا انه لا عاقل — من حيث هي صورة م
تفسيره بالاشتراك وبنى الكلام على وجود الطبيعة من حيث هي ولم توجيها بما لا يرضى به قائله فان مقصوده قدس سره تحقيق معروض
الكلية على طور الفلاسفة لا على طور نفسه كيف وقد قال قدس سره على ما نقل عنه ذلك المحقق ان تلك الصورة لو وجدت موجودة
في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص بكر كان عينه وفي الكلام الذي نقلنا اليه اشارة
اليه حيث قال قدس سره ان زيدا اذا جردناه عن المشخصات فان التجريد عن المشخصات انما يعقل اذا كان التشخص زايدا
وهذا انما يكون على تقدير وجود الطبيعة من حيث هي واما عندنا جميعا فالتشخص عين الهوية فلا تشخص زايد عليها حتى تجرد
فتدبر **قوله** ويمكن الجواب عما اورد على الوجه الثاني فيه انك قد علمت فيما سبق ان الذي يجب لثبوت الشيء للشيء ثبوت — واحسن التدبر م
الثابت في الجملة فثبوته بنفسه او بمنشئه حتى ظرف الاتصاف قائما بموضوعه واما ثبوته في ظرف آخر فلو نفي الثبوت
فلا يلزم ثبوته في الجملة بمعنى انه في الذهن او في الخارج فلا يتم الدليل بهذا الوجه **قوله** كالوجود اللفظي **قال** في الحاشية الوجود
الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار قضية بحسب وجوده دائما **قوله** اذ
لكن فيه ان يلزم مواد نعني ان لنا فيه ان يلزم موادها هذه القضية بحسب المصداق الى الخارجية بان يكون بعض افرادها
واحدا لكنا انهم التزموا في القضية الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم في المصداق اي لا يكون مغايرة للخارجية مفهوما — لا باعتبار
ولا مصداقا فتأمل **قوله** والصفة يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف اه حاصله على ما يظهر
بالتأمل الصادق ان للصورة القائمة به اعتبارات اعتبار نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها
مقترنة مع العوارض الذهنية فالصورة بالاعتبار الثاني وجودها وجود رابطي منشأ الاتصاف ووجودها بالاعتبار الاول وجود
في نفسها ليس منشأ الاتصاف وهذا بخلاف قيام السواد وامثاله بالموضوع في الخارج فان هناك وجود حقيقيها وشخصيها
وجود رابطي وانت لا يذهب عليك انه لا شك ان الصورة القائمة بالذهن حالة فيه ومن الفطريات الاولية ان حلول
فرد لا يصح بدون الطبيعة التي هي تمام حقيقته كيف والعقل المجرد عن الغواشي الوهمية لا يرخص لان يوجد شخص في شيء ولا يوجد فيه
اجزاؤه او حقيقته فاذن لابد من حلول الحقيقة واذا كان الحقيقة والتشخص كلاهما حالين فوجودهما مانع وجود المحل وسبب
اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب وهذا هو الوجود الرابطي وهو انما ان النفي ولا شيء وقد جعلتم هذا الوجود الرابطي منشأ
الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة والشخص الذي معه فيلزم اتصاف الذهن بها نعم الذهن يمكن ان يلاحظ وجود
الحال نفسه من دون اضافته الى المحل وبهذا القيد وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه لكن هذه الملاحظة تحقق في القيام بالقيام
الخارجي ولا يضر الاتصاف اصلا قال الاستاذ عمدة الحبر العلامة الحافظ النبارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين
ان قيام شيء بشيء هو التعلق الباعث بينهما وهذا التعلق الباعث عين صدق المشتق فاذا كان بين الحرارة والذهن
تعلق باعث يلزم كون الذهن حارا والا فلا قيام اصلا وهو المطلوب وهذا الكلام متين ومحصله انكم قد اعترفتم بان
الصورة القائمة بالنفس حالة فيه وهذا يوجب تعلقا بين النفس والصورة تشخصها وحقيقتها لان الحلول اولا وبالذات
على

انما هو للتحقق والتعين انما يحصل بالحلول كما هو مذهبهم من ان تعين الحال بتعين المحل ولا يفهم في الحلول الا الاختصاص الناعت
فيكون الصورة اختصاص ناعت وهذا الاختصاص الناعت ليس الا تعلق نحو تعلق البياض بالجسم ولا يفهم منه غير هذا التعلق
وهذا التعلق موجب لحمل المشتق فيلزم كون الذهن حارة لقيام الحرارة فيلزم المحذور وان اردتم بالحلول معنى آخر فلا بد
من بيانه ومن بيان انه ليس مناط صدق المشتق ودونه خرط القتاد وبهذا اندفع جواب المصنف ايضا فان الفرق بين
الوجود الظلي والاصلي بعد الاعتراف بالحلول لا ينفع فان الذي يفهم في الحلول هو الاختصاص الناعت وهو يوجب حمل
المشتق فتامل اذ ابلغ تقرير كلامه هذا المصاب فلا يظهر وجه لما قال هذا الحبر في تقرير الجواب اما سلمنا ان معنى الحار ما حصلت
فيه الحرارة لكن لفظ في مشترك بين معان كثيرة وتحقق المعنى المراد بها في تعريف الحار يمنع الحرارة اي حلت في الذهن ممنوع فلعل
حصول الحرارة في الذهن لم يكن فرد الحصول الحرارة في الشيء المأخوذ في مفهوم الحار والحاصل انك القلب الذي يحصل فيه
الحرارة فكل ما حصل فيه الحرارة فهو حار منع ان الذهن حار يريد فيه بان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان حلول الحرارة في الذهن
معنى وحصول الحرارة في الحار معنى ولفظ في يشترك بينهما لفظا وذلك لان بعد الاعتراض بان الحرارة حالة في الذهن
يجب التعلق الناعت وهذا هو المعتبر في معنى الحار لان التعلق الناعت لا يفهم منه الا التعلق الذي بين الحرارة والحار وان
اريد معنى سوى ذلك فلا بد من بيانه وبيان انه يوجد في الحرارة بالنسبة الى الذهن ولا يوجد فيها بالنسبة الى النار فانهم
واعلم انه قرر بعض الاعاظم جواب هذا الحبر بوجه مبسوط في حواشيه على شرح العقايد العضدية بعد تمهيد ان المشتق ما قام به
المبدأ حقيقة ما اعم من ان يكون على وجه الانضمام او على وجه الانتزاع وان ليس كل قيام يكفي لحمل المشتق بل يجب لكل مشتق
قيام بوجه مخصوص الا ترى ان الفوق لا يحمل على شيء ينتزع عنه الفوقية على وجه مخصوص في وضع ولو فرض قيام الفوقية بهذا العالم وان كان
مستحيلا لا يصح حمل الفوق فاذن قد علم ان المعتبر في كل مشتق قيام على نحو مخصوص قال لا نسلم انه يلزم من قيام هذه المبادي المذكورة من
الامتناع والحرارة والامتداد ونحوه كونها ممتنعا او غيره لان الممتنع لا يكون الا ما يصح انتزاع مفهوم الامتناع ولا يكفيه القيام
مطلقا وكذا الحار والممتد ما قام به الحرارة والامتداد على نحو قيام الاوصاف الانتزاعية العينية فلعل في هذا النحو من القيام خصوصية
وفي ذلك النحو خصوصية اخرى يمنع احدهما الحمل دون الاخرى ولا يمكن ان كلا الحملين يوجبان لبعض انحاء الحمل فانه يمكن ان يقيد
الذهن ذو جهات هذه الامور لكن لا يجب ان يقيد ممتنع او ممتد ان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد بهما معنى آخر في المعنى المستفاد
من قولنا هذا ذو جهة الامتناع والامتداد فنسلم الصدق انتهى هذا مع طوله واطنابه بحث لا مزيد عليه لا يدفع العلق فان
حلول الحرارة والامتناع ونحوهما مسلم عند القائل بالوجود الذهني ولا يفهم في الحلول الا التعلق الناعت الذي يكون للسواد
الى موضوعه وهذا يوجب حمل المشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي للمشتق ما تترتب عليه آثار المبدأ المخصوصة والموجب
لحمل هذا المفهوم قيام المبدأ كقيام السواد بالموضوع او كقيام الفوقية به بل والقيام نحو الخاص والعينية الخاصة على ما لقضيه
التحقيق وهذا ضروري دعوى ان يكون انكاره مكابرة والحلول ليس الا هذا القيام وان اريد القيام نحو آخر خارج
عن امثال هذه القيامات ويكون فرد الاختصاص الناعت فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه انه يوجب حمل المشتق ام لا فان الذي
يفهم من لفظ الحلول والاختصاص الناعت هو ما ذكرنا وما ذكر انه لو فرض قيام الفوقية بهذا العالم الخ غير ظاهر بل يحمل عليه
الفوق والتحت على ذلك التقدير المحال نعم التقدير الفرضي ان ما يكون مبدأ انتزاعيه فانضمامها لا يصح الحمل على ما هو
المشهور اما لامتناع الانضمام فيه كما اليه ميل المحشي او لان منشأه ما انتزع منه المبدأ ثم انه لو انفك الحلول والاختصاص الناعت

الباعث على صحة حمل المشتق بعض الجائزه لا ترتفع الامان عن الحكم بامتناع حلول ما هو مستحيل الحلول فانا لم نحكم بعدم حلولها لعدم صدق
مشتقاتها على انا لا نحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود ما دام اسود الا لامتناع كون الجسم ابيض حال ما هو اسود ولو فتح هذا
الباب لجاز ان يحل في الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح الحكم بانه ابيض ثم ان قيام الصور في عند الفلاسفة
يوجب حمل مشتقه بحيث يصح حمل العالم عليه فهذا القيام لا يوجب حمل مشتقه الآخر وهل هذا الا تهافت ثم كلام هذا البعض
المحقق الاعظم بظاهره ينافي ما حقق واعترف به في مواضع من الحواشي اخرى فانه قد اعترض على ما قال المحشي ان صدق المبدء على المبدء
لا يوجب حمل المشتق على المشتق بان في المشتق مفهوم المبدء ومفهوم الصفة والمبدءان متصادقان ومفهوم الصفة
في الكل واحد فصدق المبدء على المبدء يوجب صدق المشتق على المشتق فههنا قد اعترف بان مفهوم الصفة واحد في المشتقات
كلها وههنا قال المعتبر في كل مشتق خصوصيته ليس في مشتق آخر فتامل ثم اعلم انه اجاب البصير الطوسي بان الاستدارة الجزئية ذات
وضع فمحلها لا محالة ذو وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك الذي
يكون المحل آلة له مستديرا اذ اما الحرارة فانها لا تقتضي ان يكون حارا الا اذا كان بحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها
من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما وقوة جسمانية ان يجعلها حارا فضلا عن ان
يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا انتهى وهذا الكلام يلوح عليه آثار الهذيان وهو اشبه بكلام المجانين اما اولا
فلانه قد سلم واعترف بان الاستدارة الجزئية مستديرا فاذا تصورنا الاستدارة والاستقامة معا يلزم ان يكون محلها مستديرا
مستقيما معا اللهم الا ان يلتزم ذلك ويقول الاستدارة حلت في جزء من المحل والاستقامة في جزء آخر واما ثانيا فلان
الاستدارة الكلية اذا حصلت في العقل المدرك متشخصة فيلزم ان يكون الذهن مستديرا ولا دخل فيه لكونها ذات
وضع وان قيل بان كون المستدير ذا وضع لازم له والا كان كون الاستدارة ذات وضع غير لازم لها قلت فحينئذ
تنتقض الاستحالة اذ يلزم ان يكون المدرك مستديرا لصدق الرسم وحده ويكون ذا وضع لكونه لازما للمستدير واما ثالثا
فلان الحرارة اذا قامت بالذهن كان الذهن قابلا لها بالضرورة اذ القابل لا يكون محلا لشيء والمنفعل عنه قوة المحل اياه
فان فرض الحرارة التي حلت في جزئيته يلزم كون القوة الحاسة حارة وان فرض حصول الماهية يلزم كون المدرك حارا او يتكلف
ان يتكلف لاصلاح كلامه بحيث يخرج عن الهذيان بان المراد بالاستدارة الجزئية الاستدارة العينية القائمة بمحل مخصوص
والمقصود ان الاستدارة الجزئية العينية يجعل محلها مستديرا ونحن لا نقول بحصول الاستدارة العينية واما الكلية منها
فهي وان كانت حاصلة فلا تجعل المدرك مستديرا لعدم ترتب الآثار وهذا الحصول القيام مغاير للقيام الخارجي واما
الحرارة فانما تجعل المحل حارا اذا قامت بعينها اي بوجودها الاصلي بالشرائط المذكورة وههنا الوجود ظلي والقيام قيام
ذهني فلا تجعل المحل حارا وعلى هذا يرجع الكلام الى الحل وقد عرفت انه لا يتم بعد الاعتراف بالحلول واذ كان
كلامنا في هذا المقام وعلى ان محصل الدليل ليس حلول الماهيات الخارجية في النفس باطل لانها لو حلت لتعلقت
بما تعلقنا باعيانها مثل تعلق السواد بمحله فيلزم كونها حارة وباردة لان التعلق الناعت يوجب حمل المشتق
بالضرورة والانكار مكابرة علمت ان حاصل الدليل على ما قرره العلامة ابطال حلول الماهيات في الذهن
فلا يمكن العلم بمهيات الحلول بالخارج حاصلة في الذهن مغايرة لها في حالة الذهن لانه يمكن بعض البعض فافهم ولا تكن ممن
ثم لك تقرير الدليل بوجه آخر هو ان قولنا النفس عالمة بقضية خارجية فلا بد من ان يكون مصداقه امرا خارجيا

والكلية كل عقلي كالعقل ذات وضع ولا الفصل ان يقول الكلي ان يكون ايضا اه

في المشهور صح

بل صفة الخارج

والمصداق هو قيام العلم بالنفس فيكون قيام العلم به قياما خارجيا والعلم بالحرارة اي كان عين ماهية الحرارة فيكون قيام ضد الحرارة
بالنفس ايضا قياما خارجيا ولا سبيل الى ان يقال ان قيام الماهية قيام ذهني او قيام الشخص بالشخص الذهني قيام خارجي وان القيام
للماهية وان القيام للشخص بالذي هو العلم بما يلوح من بعض كلمات المحشي اما اولا فلانه لا يجوز فطرة قيام شخص بموضوع وحلوله فيه
من جهتين دون قيام ماهيته وحلولها فيه وقد عرفت ايضا ان الماهية تحمل فيتشخص بالحلول في المحل واما ثانيا فلانه ليس هناك قيامان مع كونها متحدة جعلا ووجودا
احدهما قيام الشخص الذهني والآخر قيام الماهية بل هيهنا قيام واحد هو قيام الشخص الذهني هو بعينه قيام الحقيقة فكيف يكون
احدهما خارجيا والآخر ذهنيا وهل هذا الا القول بان يوجد شيء في ظرف وحقيقته توجد في ظرف آخر ولو جوز هذا لجوز ان
يكون السواد القائم بالجسم قياما خارجيا ولا يكون قيام حقيقته بالجسم قياما خارجيا فيمكن ان يقوم السواد بجسم ولا يكون الجسم
اسود وهذا سفسطة فاذن لزم كون قيام ماهية الحرارة بالذهن وبشخصه الذهني كلاهما خارجيين مثل قيام الحرارة بالنار
فيلزم كون الذهن حارا او باردا او مستقيما او معوجا وهذا التقرير لا مرد له بما تكلفوا من التكلفات الا انه انما يبطل كون
العلم نفس المعلوم ولا يدل على بطلان حلول الماهيات عين العلم بالنفس وقد رايت مكتوبا بخط الاعلى لي ثالث تحرير
اساتذة العصر المعروف بسمي المحقق الصاعد على سلم التحقيق ذو الايد الطولى في العلوم العقلية والنقلية الى
قدس سره وافاض البدر على ذاته ومحصله ان الصورة الذهنية صفة منضمة بالنفس والنفس موجود خارجي
ان اتصاف الموجود الخارجي بصفة اتصافا انضماميا يستدعي وجود الصفة في الخارج ولا يجوز فطرة سليمة ان يتصف شيء
موجود خارجي في الذهن واذا كان الصورة امرا موجودا في الخارج وماهيته موجودة بهذا الوجود فيكون قيام الحرارة بالذهن
قياما خارجيا فيلزم كون النفس حارة وهو خلف ولا مرد لهذا التقرير اصلا وكنت قد عرضت هذا التقرير على بعض
الاعاظم صاحب العروة الوثقى فقال للمجادل ان لا يقنع ببديهة ان الوصف المنضم الى الموجود الخارجي موجود خارجي
ولعل هذا مكابرة فان الاعراض الموجودة في الخارج انما حكم بوجودها في الخارج لما تجد بما هو فيه موجود خارجي ثم نحكم بصدق
مشتقاتها على ما حلت فيه واذ قد جوزنا ان يكون الحال في الموجود الخارجي موجودا ذهنيا فقد انهدم جدار الحكم بموجودية الاعراض
في الخارج وارتفع الامان ببديهة كون السخاوة والشجاعة والارادة والغضب وامثالها موجودات خارجية فلا نجد
ببديهة الفطرة الفرق بين الغضب وامثاله وبين العلم في الموجود الخارجي وكذا بين حقيقة الغضب وامثاله وذاتياته وبين
حقيقة العلم اي ما يقع بعد حذف المشخصات وذاتيات العلم في الوجود الخارجي فلما نحكم الفطرة بان الغضب الحاصل في
الغضبان اذا اخذ من حيث وجوده عن المشخصات نفس الماهية لكن من حيث هي موجودة في الخارج لك نحكم بان العلم الحاصل
القائم بالعالم اذا جرد عن المشخصات واخذ من حيث هو هو يكون ماهيته موجودة في الخارج بعين وجود هذا العلم والصورة
بعد اخذها من حيث هي لا شيء الا ماهية المعلوم فيكون موجودا خارجيا وقد قامت بالنفس فيكون حارة وباردة فاذن
قد تم الدليل وبطل كون العلم نفس المعلوم وهذا الجواز ما وقع الوعد به سابقا قوله ان تعلم ان حصول الاشياء
بهذا الاشكال ينحل الى اشكالين احدهما انه مخالف لكلام القوم وعبر عنه في بعض كتبه بانه جمع بين المذهبين مذهب
الشيخ ومذهب حصول الاشياء بانفسها الثاني ان حصول النار في الذهن لا يعقل بدون الحلول والقوم ايضا
معترفون به وليس حصوله في الذهن مثل الحصول في الزمان والمكان اعلم ان هذه العلاوة لما راى ان اشكال كون
الذهن حارا وباردا لا يندفع بعد الاعتراف بالحلول التزم وجعل الذهن مجردا ولا استبعاد فيه فان هذه الصورة لما

لما كانت مدركة للنفس لا يستبعد باطلاق لفظه لانه يطلق على تعلقات مختلفة كما يقال في الواقع وفي الحلم لكن يطلق في الذهن الصرف

ثم لما راى ان العلم صفة قائمة البتة حكم بانه صفة اخرى غير المعلوم اي حصل ولا استبعاد فيه ثم بقي الاشكال في مخالفة القوم

والكلام مجدد والمذهب جديد عند نفسه فلا يضره المخالفة فافهم **قوله** الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس اه

استدلال على ان الصورة حالة وليس حصولها مثل حصول الشيء في الزمان والمكان وحاصله ان الفلاسفة استدلوا

على تجرد النفس وعلى انها غير منقسمة وليس حلولها حلول الاعراض فوجب ان يكون النفس الصرف غير منقسمة ومجردة عن المادة

ولو لم يكن للصورة حلول لا يتم الاستدلال بهذا الوجه فانه يلزم بساطة الطرف بساطة المظروف وهذا الاستدلال انما يدل

على ان الصورة حالة عند القوم كما صرح المحشي به واذا كان مدعى العلامة تجديد مذهب من قبل نفسه لا يضره بطلان هذا

الاستدلال **قوله** وليس هذا الا ان اه هذا ابطال المذهب قال اي شيئية ولا يرد ان هذا نفي لقوله فيما قبل

انه يجوز ان يكون شيء واحد موجودا في الذهن باعتبارين احدهما كيف وحده والوجود الخارجي والآخر لا كيف وحده

وبالاعتبار الاول علم وبالاعتبار الثاني معلوم ووجه عدم المخالفة ظاهر فانه انما نفي ههنا امرين متغايرين بالذات احدهما

حاصل بالذات والآخر قائم به واستدل على انتفاء الامرين بان الامر القائم الكائن نفس المعلوم لعاد الاشكال من كون

الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون شيء واحد جوهرا وعرضا والكائن غير المعلوم فلا يصلح لان يقع علما

لان العلم عبارة عن مبدا الانكشاف والشيء اذا حصل بنفسه انكشف ولا حاجة الى شيء آخر يكون مبدا للانكشاف فيلغو هذا

الامر القائم في الانكشاف ولا يكون علما وهذا فاسد فانه مبني على ان العلم نفس المعلوم اي حصل وهو مما لم يتبين بعد من قبل

ولا هو بين بنفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم قوله والشيء اذا حصل بنفسه انكشف ممنوع ثم ان حصول المطلق غير كاف

في الانكشاف بل لا بد من الحلول ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذ قد انكر الحلول فلا يكون حصول الصورة

علما **قوله** ثم لا اشكال في كون الشيء الواحد علما ومعلوما اه قالوا الصورة القائمة بالنفس لها اعتباران اعتبار انها

صورة متشخصة قائمة بالنفس وهو بهذا الاعتبار علم واعتبارها مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وعن التشخص

الذهني وهي بهذا الاعتبار معلوم فاختلف العلم والمعلوم بالاعتبار قال استاذ عصره الحبر العلامة الحافظ الناسب

رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين ثم اعلم ان اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار غير صحيح

اذ غاية ما تقرر في هذا المرام انه قد يتعقل ما هو نفي صرف وعدم محض والتعقل انما يتصور بين شيئين لا حقيقة له

الا الامر الموجود في الذهن هو باعتبار قيامه في القوة العاقلة علم وباعتباره نفسه معلوم وفيه ان المعلوم الكائن موجودا

في الخارج فلا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارجي يكفي في صحة التعلق العلمي وان كان معدوما فانه سواد

كان لا مراده وجوده في الخارج ام لا اقتضى صحة التعلق العلمي قيامه بالذهن فهذا القيام هو الحجة لوجوده ان قطع النظر

عنها لم يكن شيئا فاذا اعتبر ثم القيام حيثية العالمية الذي يعتبر دونه حيثية المعلومية فاعتباره في نفسه على اعتبار القيام

اذ لا تحقق له في نفسه الا قيامه بالذهن ولو كان له تحقق في ذاته غير قيامه بالذهن وغير وجوده في الخارج فيما لفرض ان يكون

نحوا اخر اليا دهو يخالف مذهبكم واذا بطل الاتحاد المذكور فالصورة العقلية الان نفسه ادراكه تحت

وليس لها اعتبار انه يمكن ان يكون معلوما بل المعلوم به الامر الخارجي والشخص انتهى كلامه الطيبة ودفع كلامه

هذا في اثناء تحقيق انه لا تصور على مذهب نفاة الكلي الطبعي طريق العلم الا طريق الشبح والمثال وقال بعد هذا الكلام وقد

اي النفس المقصود والنفس [illegible] ... لا يدل
الى ان [illegible] الصورة [illegible]
[illegible]

الكلام وقد صرح به نفاة الكل الطبيعي منهم شارح المطالع فمقصوده اثبات المغايرة الذاتية بين العلم والمعلوم على هذا الراي لكنه يا عزيز ان
المعلوم الكان موجودا فانه يحمل قسيم ما كان افراده موجودة دون نفس افراده ومقصوده اثبات المغايرة على كل راي وهو الطاهر
لكن لا يفقه هذا الضعيف حق الفقه اما على راي مثبتي الموجود للكلي الطبيعي فالحاصل ان في الذهن نفس الحقيقة التي الموجود في الخارج لوجود
ذهني وبالضرورة يتشخص تلك الحقيقة بتشخص ذهني فالموجود في الذهن امران الحقيقة والتشخص كما ان الموجود في الخارج
امران الحقيقة والتشخص فالحقيقة معلومة والتشخص الذهني علم وحاصل استدلالهم ان العلم لا بد لهم من تعلق والتعلق بما
هو لا شيء محض محال بالضرورة والعلم قد يتعلق بالمعدوم المحض بان لا يكون هو موجودا ولا فرده حتى يكون وجود الوصف
وبالوصف وجوده فلا بد له من نحو آخر من الوجود في الذهن وقيام منع تشخص فهذا المتشخص علم وحقيقة الموجودة ضمنه
معلومة ونحو العلم غير مختلف اذا كان في المعدوم هذا كان في الموجود ايضا هذا او ان الوجود الخارجي يكفي في تعلق العلم فان العلم
ربما يتعلق الشيء ويبقى بعد بطلانه وح ظهر ما في قول هذا الحبر ان المعلوم الكان موجودا الى قوله يكفي في صحة تعلق العلم
وقوله فهذا القيام هو الجنبة لوجوده ماذا اراد به ان اراد ان هذا القيام هو جنبة وجوده وليس لوجوده جنبة اخرى
متحققة مع القيام فهو ممنوع والقيام انما هو وجود له فهو نحو مقيد من الوجود فهناك جنبة الوجود المطلق متحقق وان
اراد ان جنبة الوجود يلازمه القيام فمسلم ولكن لا نسلم انه ان قطع النظر عنهما لم يكن شيئا فان قطع النظر عن لازم
الوجود لا يبطل ثبوت الحقيقة ومرتبة الماهية ثم انه يسلم ان جنبة القيام وجنبة الوجود متساويان لكن ههنا قيام امرين
متغايرين بالاعتبار احدهما نفس الشيء والآخر التشخص فالاول معلوم والثاني علم هذا الكلام على راي مثبتي الطبائع في الاعيان
واما على راي المنكر فالمعنى من الوجود الذهني وجود فرد من افراده الذهنية كما ان وجوده في الخارج هو وجود فرد من افراده اي
فهذا الامر الذي الشيء من حيث انه متحد مع الافراد الذهنية بالعرض كما هو متحد معه في الخارج بالعرض فهذا الامر هو المعلوم
وفرده الذهني هو العلم وظاهر عبارة شرح المطالع التي نقلها هذا الحبر منطبقة على ما قلنا فان العقل ينتزع من الاشخاص صورا كلية
مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فافهم قوله ولا ينافي
كونه جوهرا او عرضا قال في حاشية الرسالة المعمولة في التصور والتصديق بعد القول بكون صور الجواهر جواهر ينافي لحصر العرض المقولات
التسع الا ان يقال لحصر العرض الخارجي ولم يعلم وجه التخصيص قوله بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهرا وكيفا انما هذا الاشكال تلك
تقريرات الاول ان العلم عرض والعرض منحصر في التسع ولا يصلح للدخول فيه الا الكيف فيلزم ان يندرج حقيقة واحدة تحت
مقولتين والجواب عنه سهل بمنع الحصر وان الحصر للعرض الموجود في الخارج الثاني ان العلم بالجوهر جوهر لاتحاد العلم والمعلوم بالذات
عندكم وذاتيات الشيء لا تختلف بانحاء الوجودات والعلم من مقولة الكيف عندكم فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا وكيفا
معا فيلزم اندراجه تحت مقولتين وهذا التقرير هو الذي اختاره في حواشي التهذيب الثالث ان القول بالوجود الذهني
حاكم بان صور الجواهر جواهر مع انها كيف يصدق ما هو رسم الكيف عليه وهو العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته
اقتضاء اوليا فيلزم اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين وهذه شبهة عويصة مضلة للافهام ومزلة للاقدام يمشون
في سبيل عقدتها كالحيارى في الصحارى لا يجدون الى منازله سبيلا ولا يجدون الى سعته رشدا او دليلا هيهات قد ارتبع
عقولهم وجمود المهابة في الاذهان واسرت قلوبهم تقليد فلاسفة لظنوا بهم حالا فان تركوا هذا الراي القطع والقول الشنيع
تخلصوا عن هذه الشبهات الموقعة في الغوات والحيرة في الظلمات فيحلوا في نقص تبيان عبارة الناك ولم يقدر

بنفاوت ستاره

صادق

الا بالكارشی مما نصوا علیه بالتحکیک فانکر المحقق الدوانی کون العلم من مقولة الکیف وحسب انهم تسامحوا فی العبارات وجعل العلاقة تشبیهم ایاه
بما فی الخارج من الکیفیات فی الحاجة الی الموضوع وعدم الانقسام مثل انقسام المقادیر والامتدادات وعدم اقتضاء النسبة
مثل اقتضاء سایر النسبیات وهذا اسلم من التکلفات والتعسفات والعدم السرام الی لالات والمشتغلات
الا ان الاقوام الذین یلاحظ الحق یحذون ان مسامحة العد لما شحوا کتبهم من النصوص الطارحة البیان الابیة عن التاویلات البعیدة
عن الاذهان وبعضهم ابرزوا للکیف معنیین احدهما ماهیة من شان وجوده فی الاعیان ان یکون فی موضوع وغیر مقتضیة للقسمة
والنسبة وثانیهما عرض لا یقبل القسمة والنسبة والمقولة هو المعنی الاول والصادق علی العلم المعنی الثانی وهو عرض عام لعرض للمقولات
کلها والذهن وتنوع منها فی الخارج وهذا المجیب زعم انه لا احتیاج الی المسامحة وهو هوس من الهوسات فانه قد وقع المبرز
فی الشفاء وغیره ان العلم من مقولة الکیف وعدوه من انواع مقولة الکیف فلا بد من القول بالمسامحة وعند ذلک لا احتیاج الی ابراز المعنیین ولو
الی کلام المحقق الهمام ویلوا التطویل المذکور واعترض علیه المجیب بان الاصطلاح بهذا الوجه لم یوجد فی کلام القوم ولعله انما اخذ هذا
الاصطلاح من کلام الشیخ فی عیون الحکمة فانه قد صرح فیها بان للعرض معنیین احدهما ماهیة اذا وجدت فی الخارج یکون فی موضوع
والاخر الموجود بالفعل فی موضوع فزعم ان هذه الاقسام اقسام للعرض بالمعنی فلا بد ان یکون لها ایضا معنیان فتامل فیه
واعترض ایضا بان الکیف بالمعنی الذی ادعی انه عرض عام لا یصدق علی صورة الکم بالنظر الی ذاته تقتضی القسمة فکیف یصدق علیه
انه لا تقتضی القسمة لذاته وایضا لا یصدق علی الاضافة فانها نفس حقیقتها تقتضی النسبة الی اضافة اخری والجواب عنهما بان لی
ان یقول الکم الذی هو المقولة معناه ماهیة اذا وجدت فی الخارج تقتضی القسمة بالذات والصورة الکمیة ماهیة موجودة ذهنیة غیر
مقتضیة لها بالذات وان کان ماهیتها بحیث لو وجدت فی الخارج اقتضت بالذات واما الاضافة فقد اعتبر فیها ان یکون
هذا انها بحیث یکون لا یعقل عن وصفها الموضوع الا ویکون مقالیة الی اخری عارضة لموضوع ومقایسته الی الاول
وهذا المعنی عارض للاضافة بحسب الخارج واما صورتها الذهنیة فلیست بالصفة المذکورة بل لا تعقل نفسها الا وتعقل معها الاخر
فتامل فیه وتوهم الصدر الشیرازی فی حواشی الشفاء وشواهد الربوبیة وهما عجاب لدفع هذا الایراد فقال ان صورة الجوهر
یصدق علیه الجوهر حملا اولیا فانها نفس حقیقة الجوهر والکیف یصدق علیها صدقا شایعا لانها فرد من افراد الکیف واذا
اختلف الحمل فلا اشکال وهذا وهم محض فانه قد غفل عن تقریر الشبهة فان الشبهة لم یکن لاجتماع المتنافیین حتی یصح اختلاف الحمل بالحمل
المذکور بل الشبهة ان یکون لنوع جنسان فی مرتبة وهذا المتوهم قد حکم بان صورة الجوهر عاتی حقیقته مع انها کیف فیکون
الکم ذاتیا لها وجنسا لها فیلزم اندراج الجوهر تحت الکیف ویکون الجوهر مرکبا من جنس وفصل فلا یکون حقیقة ویکون ما تحته من
الانواع مندرجة تحت الکیف لان جنس الجنس جنس فقد تضاعف العذر بهذا الجواب ثم انه لا یمکن ان یکون الجوهر محمولا
علی الصورة حملا اولیا لان الصورة شخصیة تشخص ذهنی وحمل الکلی علی شخصه لا یکون حملا اولیا والصحیح ایضا ان الجواهر الشخصیة
فی صور الانواع الجوهریة کالانسان والفرس وهی متحدة مع تلک الانواع وحمل الجنس علی النوع کیف یکون حملا اولیا وما تحمله
کلامه یحمل غایة الاختلال نعم یمکن الجواب عن اصل الشبهة بان صدق الجوهر علی الصور الجوهریة صدق ذاتی وصدق الکیف
صدق عرضی فلا اندراج تحت المقولتین وقولهم ان الکیف مقولة فی عوالی الاجناس فلیس معناه انه مقولة بالنسبة الی کل ما یصدق
علیه الا تری انه یصدق علی فصول الانواع المندرجة تحته ولیس ذاتیا لها بل المراد ان الکیف مقولة بالنسبة الی ما یصدق
علیه صدقا ذاتیا فتامل وتخیل الصدر المعاصر للمحقق الدوانی انه اذا وجد فی الذهن ینقلب فی حقیقته الی حقیقة اخری فصور

الجوهر في الذهن ينقلب من الجوهرية الى الكيفية زعما منه ان الموجودية مقدمة على الماهية اذ المعدوم الصرف ليس ماهية وليس هو شيئا من الاشياء
فان قيل بعد الوجود صار هذه الماهية او ماهية اخرى قلت هذا غير حاصر فان ارتفاع النقيضين جائز ففي مرتبة الوجود لم تكن
منهما والمنفية ليس في الخارج الا شيء واحد وهو الموجود وهو انسان مثلا من حيث انه موجود اصيل في الوجود ومن حيث
انه عالم وبعد فليس هناك شيء موجود حتى يجري فيه السوال بان هذه الماهية او غيرها ولما كان كون الماهية ماهية تابعا
للوجود والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فلا بعد ان يقتضي هذا الوجود كونها كيفا وذلك كونها جوهرا فينقلب احدهما الى
الآخر فان قلت فهذا اول بالتسمح والتمسك بالكلام بوجود الماهيات العينية في الاذهان قلت ان اريد بوجود الماهية في الذهن
اعم من ان ينقلب الى اخرى او يبقى فهو حاصل وان اريد حصولها مع بقاء الماهية فلم يدل عليه دليل والاستدلال بالحكم الايجابي
على المعدوم وما [illegible] عن وجود الموضوع مطلقا ولو منقلبا واما وجوده من غير انقلاب فلا وانقلب فعلى هذا الابد [illegible]
مشترك قلت هذا في انقلاب صورة الى صورة اخرى وفي انقلاب عرض الى عرض لا في انقلاب الماهية [illegible]
المحمول الذاتي بما حاصله ان الانقلاب صورة [illegible] من مادة الى اخرى غير معقول انما المعقول انقلاب الماهية من صورة او [illegible]
الى اخرى كيف واذا انقلب الماهية في الذهن كان فيه ماهية وفي العين اخرى [illegible]
فعينها ولا مبين بعد ولو سلم فالتعارض المتقدم او المتاخر لا يصحح الانقلاب فان العارض [illegible] لا يعرض الا انها
كان اذ موجودا ثم على فرض الانقلاب لم يكن الحاصل في النفس متحدا مع الماهية الموجودة في الخارج والدلائل
لو تمت لدلت على ان الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج وما قال ان الوجود في الذهن اعم من ان يبقى
كما هو في العين او ينقلب فهو كان يقال دخول زيد في الدار اعم من ان يدخل هو او بكر ثم من الاوليات
انه لو لم يبق امر كالهيولى او الجنس لم يكن الحكم بالانقلاب ثم ان المقابلات بالحقيقة للنص غير خارج [illegible]
القول بان الموجود في الخارج صار شيئا آخر في الذهن ثم انه لو فرض هذه الكيفية النفسانية وهو كيف لم يكن
علمه [illegible] النفس بانه هذا الكلام حق وقد اورد الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء الكلام بزيده
اثبات الانقلاب وهو سخيف كله والاعراض عن مثله هذا اولى ثم ذكره ثم نقضه لما فيه من تضييع الاوقات
قوله واما قلت في حله الى ما حاصله منع قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات فان العلم حقيقة خارجة اخرى او انه
متحدة مع الصورة [illegible] والعرض بعوضه لا اتحاد [illegible] بالذات والفرق بين هذا الجواب وبين ما اختاره العلامة
القوشجي بوجهين احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة والمحشي اعترف بالحلول والافتراق للعلامة فانه مال
الى ان موجود [illegible] مغاير لوجود المعلوم الموجود في الذهن والمحشي فانه [illegible] لوجود الحالة بوجود الصورة فهو [illegible] على المحشي
اعتراض العلامة [illegible] احدهما ان هذه الحالة لما كان حملها على الصورة حملا بالعرض لم يكن موجودة بالذات [illegible]
انما كان من الاوصاف الانتزاعية للصورة فيكون العلم امرا انتزاعيا فيرد عليه ما ورد على القائلين بالاضافة من ان الكلام
في العلم الذي هو مصداق للعالمية فلو كان امرا انتزاعيا لاحتاج الى مصداق آخر والكلام فيه كالكلام في هذا الانتزاعي [illegible]
الى الصورة فهي العلم ويرجع الاشكال [illegible] ولكن [illegible] موجودة بنفسها فهي العلم ويرجع الى قول العلامة [illegible]
الا ما وجهه المحشي الى قول العلامة وهو ان الصورة الجوهرية اذ قد صدق عليها هذه الحالة بالحمل المواطاة والكيف
صادق على هذه الحالة فيلزم صدق الكيف على الصورة بالعكس [illegible] الاشكال الاول فيلزم كون الصورة جوهر [illegible]

نوع مرتبه

الجوهر وكيف لو فرض حصول الماهية الجوهرية لم يكن عين

فرع

او بانكار جنسية الكيف بالنسبة الى العلم

كيفا معا فيلزم الاشكال فتهافت ثان قلت غاية ما لزم من الشكل الاول حمل الكيف على الصورة لكن يجوز ان يكون من قبيل الحمل العرضي فالصورة
جوهر بالذات وكيف بالعرض ولا استحالة فيه بل هو الظاهر لان حمل الحالة عرضي فيكون حمل ذاتياته ايضا كذلك قلت هذا القدر يكفي لو ا
اولا من دون توسط الحالة فالقول بالحالة لكان يكون فضلا لا يحتاج اليه في الجواب بعد الاعتراف بعدم كون الكيف ذاتيا للجميع بالصدق
هو عليه اذا ان يقال نعم يكفي هذا القدر في الجواب لكن القول بالحالة لما كان هو الحق عنده سلك في الجواب هذا المسلك لافادة ما هو التحقيق في حقيقة العلم
ثم ان هذا الجواب على ما … هذه الشبهة فانه لا يدفع التوهم الثالث لان الصورة لما كانت حاصلة في الذهن فهي ليست متقضية بنفسها والنسبة
فيكون كيفا لصدق رسم الكيف عليه وهي جوهر ايضا فيلزم اندراجها في الجوهر والكيف والعلم اي شيء كان لو اريد كان هذه الصورة او الحالة
ولا اندراج الا بالتصرف (?) … معنى الكيف من اعتبار الوجود الخارجي في مفهوم الكيف كما هو المشهور ورفضه المحقق الدواني او تغيير رسمه كما غير
الخوي (?) القائل بكون الكيف مستعملا في المعنيين فتأمل ثم قد اعترض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اما صفة انتزاعية ولا تجد حينئذ
الاعتراض الا انتزاع الا مفهوم الانكشاف ونحوه الذي لا يحس (?) والصفة لا يصح عدها من مقولة الكيف لان مقولة الكيف امر عيني واما صفة
انضمامية فهي اما منضمة بالصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة دون النفس لان العلم قد قام بالصورة دون النفس واما منضمة
الى النفس فيكون في النفس امران الصورة وهذه الحالة فهو بعينه مذهب العلامة القوشجي فيلزم عليه ما الزمه عليه واقول لا يذهب
عليك ان هذا الكلام يتبين الآن المنع (?) في الانضمام في الشق الاول فانه قد صرح بان الحالة المحمولة كحمل الكاتب على الانسان
فيكون متحدة مع الصورة قائمة بالنفس في ضمن قيام الصورة لان المحمول في الامر الحالي حال في محله في ضمن قيام الحال كما نبه عليه الشيخ في
قاطيغورياس المنطق ثم الالزام بعد كون الحالة كيفا عند كونها انتزاعية ورود خفي ظاهر فان الشيخ قائل باندراج الانتزاعيات
تحت المقولات ويؤيده ان الشيخ عد الازدحام (?) والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات وعد السرعة والبطوء العارضين من
الكيفيات العارضة للحركة والله اعلم بحقيقة الحال قوله وبهذا التحقيق ينحل الاشكال المشهور اه لهذا الاشكال ايضا تقريرات
احدهما انا اذا فرضنا تعلق التصور بما تعلق به التصديق فيلزم اتحادهما مع معلوميهما فيلزم اتحادهما في نفسهما بالذات
مع انهما مختلفان عندهم حقيقة ومهية والظاهر ان هذا الاشكال انما يرد لو كان التصديق ادراكا كما عليه الجمهور وهو المحقق
ولو كان صفة اخرى تابعة للادراك فلا ورود له الا ان يدعى احد ان الادراك الذي يحصل … متفاوتة
تقارنه الاذعان والاحساس … نوع مباين للتصور فقط وهو التصديق الذي من اقسام العلم كما يلوح آثاره
المحشي به ثم قال المحشي في … الاتحاد والعلم بالمعلوم مختص بالعلم التصوري واما التصديقي فتقدير كونه علما لا اتحاد له
مع المعلوم لا اشكال وهذا التحقيق التخصيص غير بعيد بينهما … الضرورة بعدم اتحاد الاذعان مع النسبة او
القضية الا ان القوم ما خصصوا الاتحاد بالاولى والثاني انا فرضنا تعلق التصور بحقيقة التصديق فيلزم اتحاد التصور والتصديق لاتحاد
العلم بالمعلوم واجيب عن هذا التقرير بمنع امكان تعلق التصور بحقيقة التصديق فلم يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يجري فيه ما قالوا
انه لا حجر في التصور انه يتعلق بكل شيء لانه لا حجر فيه بتعلق بكل شيء ولو بوجه لا انه يتعلق بكنه كل شيء كيف والباري جل مجده لا
يتعلق به التصور بكنه الحقيقة والظاهر ان هذا المنع مكابرة اذ لا حجر في تصور … ممكنة يمكن وجودها في الذهن والتصديق … منه
امكانية فلا حجر في تعلق التصور بكنهها فافهم وحاصل جواب المحشي منع اتحاد العلم والمعلوم فان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية
وهي مخالفة للمعلوم بحسب الحقيقة والى صدقت على … في الذهن وتلك الحالة هي المنقسمة الى التصور والتصديق فلا اشكال وقد
مر الكلام فيه فتذكر واجاب البعض بان العلم المعلوم مع العوارض فلا اتحاد للعلم مع المعلوم حقيقة لامتناع اتحاد الكل والجزء في

في الحقيقة وما قالوا ان العلم متحد بالذات مع المعلوم فمعناه ان نفس المعلوم يحصل في الذهن وان العلم اذا جرد عن العوارض
الذهنية بقي المعلوم [illegible] المحشي بوجهين سبحان الله والبديع [illegible] انه سيتضح لك في مستقبل القول ان العوارض
لا يعرض الصورة الذهنية الا الامور الاعتبارية لا الامور الموجودة وقد مر [illegible] الاشارة من قبل فيلزم ان يكون العلم
مركبا من موجود واعتباري فلا يكون موجودا فافهم وقد اجاب الله بان اتحاد العلم مع المعلوم انما هو اتحاد ماهية العلم مع
المعلوم ويجوز ان يكون العلم حقيقة جنسية مختلفة بالفصول ولا يلزم منه ان يكون الحقائق المتحصلة بالفصول المنوعة
متحدة مع المعلوم وح لا اشكال وقد بلغ في مبانيه مبلغا واحال البيان المفصل الى موضع لم يوجد بعد ولا يوجد الى
يوم القيمة وهذا الجواب ليس بشيء لانه ان اراد ان العلم المطلق الشامل لعلم كل معلوم حقيقة جنسية وكونه غير
صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم لكونه ح حقائق مختلفة حسب تعدد المعلوم فلا يكون حقيقة جنسية لا تفيد في الجواب
لانا سلمنا انه مبهمة جنسية لكن احد نوعيه التصور حاصل بعلمها المعلوم واحدا وتعلق الاول بالنا متحد ان حقيقة وبالذات والتصديقي
وان اراد ان العلم المتعلق بمعلوم معين جنس تحته انواع فهذا فاسد لان العلم قد يتعلق بمهية نوعية بل شخصية فيلزم اتحاد
مع النوع او الشخص يختلف يكون ح والا يلزم ان يكون الماهية النوعية والشخصية بالحصول في الذهني الشخصية
الفصل وهذا ما يحيله البديهة قال المصنف وبان الذي يمنع حصوله في الذهني هو هوية الجبل
انما اذا كان حاصل الدليل التزام حصول مهية الجبل في النفس واما اذا كان الحاصل التزام حصول هوية الجبل في الحاشية فلا مطابق كما لا يخفى
ولهذا قال فيما بعد وبالجملة فالصورة الذهنية اي وهو عام جار في الصورة في الوجهين كما نص عليه ان المحقق قدس سره وقد قرره
المحاكم بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية دون الصورة العقلية فليس الصورة صغيرة ولا كبيرة وفيه نظر ظاهر فان
المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة خاصة صغيرة او كبيرة فالصغر والكبر من المعتبرات في الحقيقة الشخصية فالصورة اي
من الهوية اما على هذه او على هذه المرتبة من الصغر والكبر فقد لزم المحذور ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية
بل حصلت هوية اخرى نعم يصح ما قال في صورة الماهية الكلية وقد تقرر الجواب بان المقدار امر زايد على الجبل وعارض له
في نفسه فاذا حصل صورة الجبل تجرد عن المقدار فلا استحالة في الحصول وانت لا ترتاب عليك ان الكلام
في نفس هوية مقدار الجبل فلما كانت عين هوية الجبل فذاك والا فلا استحالة في حصول المقدار المعين لازم قطعا
واعلم ان الزام الاستحالة في حصول الهويات انما ذكره الاستاد من وجهين الاول انهم قائلون بحصول
الهوية الشخصية مع المقدار المعين والوضع المعين كما يظهر لك فيما سبق مما نقلنا من عبارات الشيخ في المحدد
وما تركنا نصوص كثيرة يدل عليه واستدلال الوجود الذهني لو تم لدل على حصول الهويات الشخصية مع المقدار والكيفيات
في قول حصول الهويات الشخصية في الاذهان والحواس مستحيل لانه يلزم انطباق المقدار الكبير على الصغير وهو محال
ضرورة مع ان مذهبهم ان حلول الصور في الحواس من قبيل حلول السريان قال البصير الطوسي لا استحالة في حصول صورة مقدار
السماء لاحتمال ان يكون الانطباع في المادة التي هي آلة الادراك في القوة المدركة الحالة فيه الذهن لا حظ لها
في الصغر والكبر من حيث ذاتها لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر من السماء وذلك غير قادح في المراة تحت الصورة
فان الصغر والكبر من الالات [illegible] في الصورة الا انه على ان هذا الاستبعاد انما يرد على القول بان الابصار انما
يكون بانطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بالانطباع في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل لا على [illegible] الادراك

ولا يدل على ان جميع الادراكات بهذا الاثبات فان قلت ان القول بان هذا انما يبطل كون الادراك بحصول الصورة

الحسية والعقلية ولا على القول بالشعاع وحصول صورة الجبل في النفس انتهى وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام من اوله الى
آخره مذكور في الشفاء وشبيه بكلام الماتن من الخطوط الاولى في قوله لاحتمال ان تكون في مادة لان الانطباع على
هذا التقدير اما في مادة الجسم المقدرة بمقدار الجسم في مادة ولا يزيد الجسم على حجم احدهما واما في نفس المادة فيلزم ان يكون
متمادي جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة على الراي الاتم والثاني في قوله وفي القوة المدركة محال لان هذه
القوة وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض بتقدر محلها فيلزم انطباع الكبير في الصغير وذلك محال والحاصل
هذه القوة حالة في الجسم الروحي الممتزج وحال المحال منطبق على محل المحل فيلزم انطباق الكبير على الجسم الرقيق الصغير ثم انه يلزم
تقدر هذه القوة بمقدار الجبل والسماء وهو باطل ضرورة ان في قوله ولاحتمال ان يكون المنطبع اضواءه لان الكلام في
حصول هوية مقدار السماء وهذه الهوية في مرتبة من التقدر واذا كان اي حصل اصغر مقدارا لم يكن الهوية المخصوصة حاصلة
وقد كان مذهبهم وقضية دليلهم لزوم حصول الهوية الشخصية بعينها والاشتباه بكون الصغير والكبير من الالات التي في
في الصورة الالية عجب جدا فان ذلك التساويات وفي الهيئة وفي صورتها والكلام هيهنا في صورة الهوية ولا شك ان
صورة الكبير من الشخص كثيرة لانها هو وصورة الصغير منه صغيرة لانها هو في الهوية والرابع في قوله ولا على سائر الادراكات
الحسية والعقلية فان الكلام في ابطال حصول المعلومات الشخصية لا في سائر الادراكات مع انه قد ادعى هو بعينه ان الحاد
الادراك لا تختلف الكائن لكن ابطله بالانطباع في جميع الادراكات لكن في جواب ما اورد الامام الهمام من ان هذا الاستدلال
انما يفيد ان يعقل المعدومات لا يكون الا لحصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية بطل كون الادراك بالانطباع
مطلقا فالمحل المحاسبتي قوله ولا على القول بالشعاع لان هذا الدليل انما اقيم على ابطال الانطباع فعدم وروده على القول بالشعاع
غير ضار والخامس في قوله وحصول صورة الجبل في النفس لان القول بحصول صورة الجبل في النفس وان صدر عن بعض
محققي الشهود مع كونه لا يدفع المنافي غير دافع للاستدلال اذ يلزم ح ان يتقدر النفس بمقدار الجبل والسماء واذا
دريت ما قلنا علمت ان الاستدلال قد وصل في مرتبة لا يطفئ نوره بافواه امثال هذه المزخرف المجازف في الكلام الذي اراد
ترويج الزيوف بالقدح في ابصار النقاد ولقوة هذا الاستدلال على ابطال الانطباع اعرض عنه الشيخ المقتول وذهب الى ان عن القول بالانطباع
الابصار علم حضوري يكفيه حضور المبصر عند البصر وادراك المخيلات انما هو ادراك صور قائمة بنفسها في عالم آخر من دون
انطباع وكذلك صور المرايا والصور المرئية في المقام لكن لا يذهب عليك ان وجود المبصر في الخارج وكذا وجود المخيلات
في عالم آخر ولا يكفي لادراك الالتفات الاشتياقي الموجودة في ذلك العالم بمدركه مطلقا دائما والظ الادراك صفة للنفس فلا يكون
مباينا منفصلا عنها بل لا بد من تعلق خاص بين المدرك وبين المدرك وذلك المقصود فالادراك اما هذا التعلق وهو معنى اضافي ليس تحقق في
موضع اخر وذات تعلق واضافة فهو احالة الى الحالة التي قد حققنا سابقا انها هو العلم فتذكر ولا [illegible]
والذاهبين لابطال الانطباع على هذا الدليل الا ان يلتزموا ان استحالة انطباق الكبير على الصغير انما هي من لوازم الوجود العيني دون
الذهني فيجوز ان ينطبق الكبير على الصغير في وجود وهو مغاير لهذا الوجود المعلوم بديهته في الذهن مع تحاذي الكبير على
كبره والصغير على صغره وكذا اجتماع مقدارين مع مقدارين مع عدم زيادة المجموع استحالته في الوجود العيني واما اذا
كان احد المقدارين موجودا بوجود ذهني والاخر بوجود اصلي او كلاهما موجودين بوجود ظلي فلا استحالة في اجتماعهما ظ
مع عدم زيادة الحجم ولعل هذا هو نظر كلام المصنف ثانيا حكم في الصورة الذهنية لما اكثره والعارض خارج

الانطباق عليه فتامل فيه الثاني ان الهوية العينية متشخصة بالتشخص الخارجي فلا يمكن ان يحصل في الذهن بهذا التشخص بل هناك يعرض
لها تشخص آخر وتحصل هوية اخرى فلم يوجد بعينه الخارج في الذهن وقد تبدا ركاكة تصدر المعاصر للمحقق الدواني بوجوه الاول
ان التشخصات متنافية فكيف يمكن اجتماع اثنين منها في شخص واحد فلا يكون الهوية الخارجية عين الهوية الذهنية الثاني انه لو
اجتمع التشخصات فيه لزم ان يكون هذا التشخص اذا اعتبر مع كل تشخص شخصا آخر والثالث انه لو اجتمعت التشخصات الذهنية شخصين
والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون الكل من ابطال تعين مدخلا في التشخص او لا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف
يكون الهوية الخارجية مع التجرد عن التشخصات الذهنية شخصا واحدا وعلى الثاني يلزم ما فرض مشخصا مشخصا له هف الرابع انه لو
كان الحاصل في الذهن من التشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني والذوات التي اي الملحوظة هناك فلا كان التشخص الخارجي جسما كان
ما فيه مع الذات ايضا جسما فيلزم تداخل الاجسام فقد ظهر بهذه الوجوه ان الهوية الخارجية بتشخصها الخارجي لا يمكن ان يحصل في
الذهن اصلا وقد فصل بعض الاعاظم في حواشي شرح العقايد العضدية هذا الدليل بوجه البسط بتمهيد مقدمات الاولى ان علم
المجردات بحقايق ذواتها لا يحصل بحصول حقايقها النوعية الثانية ان علم المجردات لا يحصل بحصول فرد آخر وهذا ايضا عبارة
ان التباين في الهويات يوجب التباين في العلم الثالثة ان الوجود الخارجي لا يحصل في العقل والا لزم تكثر الوجودات والتشخصات
في حالة واحدة لشخص واحد وامتناع العوارض الذهنية والخارجية على شخص واحد في حالة واحدة ويلزم توارد العوارض على
على الموجود الذهني والمناسب ان نقول في هذه المقدمة التشخص الخارجي لا يحصل في المشعر كما لا يخفى وبعد التمهيد نقول ان القصور العقلي
اما لحصول نفس عينه اي شخصه ووجوده الخارجي الخارجي وهو باطل بالثالثة او لحصول تشخص آخر متشخص بغير هذا التشخص وهو
باطل بالثانية او لحصول حقايق الانواع وهو لا ينفع علم الجزئي بالاولى او لحصول امر مباين فهو قول بحصول الشبح والمثال
وهو باطل بما استدعيتم ولو ترك الشق الثاني واكتفى بالرابع لكان احصر والحق الرد اخفى اولا ان التشخص الخارجي انما يشخصه في
نحو الوجود الخارجي واما في نحو الوجود الذهني فليس تشخصها بتشخص به في الذهن بل هناك يعرض التشخص آخر فاجاب عن الاول بانه
ماذا اريد بتنافي التشخصات ان اريد انه لا يجوز ان يتشخص شيء واحد في وجود واحد بتشخصين خارجيين او ذهنيين
فمسلم لكن لا يلزم اجتماع تشخصين كذلك لان التشخص الخارجي لا يكون تشخصا له في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود
في جميع الصور الخيالية اي حاصل في الخيالات ومع ذلك التشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان
التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني فنمنع ان التشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع وعن الثاني
بان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما انه يوجد من حيث انه زيد وتجرد عن التشخصات المكتنفة من حيث
حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار متشخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصوصة له وثانيهما ان يعتبر من حيث انه صورة معينة
حالة في خيال معين وبهذا الاعتبار متشخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذا الاعتبار بسبب قيامه بخيال معين فكل ان
صورة الانسان كلها باعتبار كونه انسانا ذهنيا باعتبار كونه علما متشخصا كذلك الصورة زيد متشخصة باعتبار كونه زيدا
بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه علما خاصا بالتشخصات الذهنية هو الاظهر الاولى ان يقال في الجواب انه غاية ما لزم
كون شخص واحد في الوجود الخارجي متشخصا في الوجود الظلي ولا استحالة فيه فان لوازم الوجود ... فلم لا يجوز ان يكون ما هو تحلله
يكون قابلا للكثرة وهو متشخص واحد غير قابل للتكثر في وجود آخر وانما الاستحالة في كون شخص واحد في وجود متكثر الحصة ذلك الوجود ومن
ادعى استحالة الاول فعليه البيان فتامل وعن الثالث بان التشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وعند ...

في تشخص الشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية لتعقلها والمشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة
بالخيالات المعينة ثم لكل صورة منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال الشخصي وعن الرابع بان [illegible] التداخل انما هو
من لوازم الوجود العيني كما قد مر هذا ولا يخفى عليك ان مدار هذه الاجوبة كلها على ان التشخص الخارجي انما يتكثر بتكثره
في الوجود العيني بخلاف تكثره في الوجود الظلي والمتشخصة الخارجي ليس تشخصاته بحسب الوجود الظلي بل انما تشخصه بحسب الوجود العيني وفي تسهيل
الجواب بما استدل بعض الاعاظم على المقدمة الثالثة لكن هذا لا يصح على ما هو التحقيق من جعل التشخص بنحو الوجود كما لا يخفى الدواني فان
التشخص اذا حصل في الذهن فقد اختلف نحو الوجود البتة فان الموجود في الخارج غير الموجود في الذهن البتة فيجب ان يختلف التشخص
ويكون التشخص الخارجي مغايرا للتشخص الذهني فيكون التشخص مختلفا لا فلم يحصل ما في الخارج من الهوية في الذهن نعم هذا القول انما يصح
على مذهب من يقول الماهية متشخصة بنفسها وبنحو الوجود عنده الوجودات بمعنى ان هذا المتشخص ربما يتقرر بنحو يكون مصداقا
منضما للوجود الخارجي وربما يتقرر بنحو يكون مصداقا للوجود الظلي والمتشخص بحسب كل طرف من لوازم وجود ذلك الطرف
فهذه الهوية لا تقبل التكثر في الموجودات الخارجية واذا زال حيثية الوجود الخارجي يصلح للتكثر والتلبس بتشخصات كثيرة في
الوجود الظلي والهوية تلك الهوية ولا يصير هوية اخرى وهذا طور لا يقبله العقل المتوسط فافهم وان قد بان لك ان
الدلائل تام في نظر العقل المتوسط فتأمل فيه فانه ينفعك في المطالب العالية المرفوعة على المعارف حقائقه
ثم ههنا اشكال اخر على من يثبت في ادراك الهويات الشخصية هو انهم قالوا ان الهويات الشخصية تحصل في الالات
وان الصور الحالة فيها هي العلم بها فقيام العلم بالالة فيلزم ان يكون الالة عالمة دون النفس لان العالم ما قام
به مبدؤه والمبدأ قد قام بالالة لا بالنفس فانقلب القيام بالالة لان الالة محله ولا يخفى ترتب اثاره على ذي الالة
والعالم ليس الا ما ترتب عليه الاثار المخصوصة بالعلم كما ان الاسود ما يترتب عليه الاثار المخصوصة بالسواد فكيف
هذا مكابرة واهل هذا القول يترتب اثار السواد على النفس بحيث يكون سوداء لقيام السواد بالبدن واهل هذا [illegible]
ولا يندفع هذا الاشكال الا بما حققنا من ان العلم حالة انجلائية فنقول يحدث في النفس حالة انجلائية تنكشف
بها المعلوم الموجود عند الحاسة بحيث ينفعل عنه الحاسة انفعالا ما فافهم قوله الا وقد اعتبر الشيء من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني فيسمى الشيء بما كان اشتمل المهية قوله يعني العلم عندنا بقائه ولو كان معلوما
بالذات لا يسمى العلم بانتفائه صفة ذات تعلق يستدعي متعلقا موجودا كما قد مر قوله وان الشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي
ما لم يثبت الا عند الاول وحضوري بعض هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها
حضوري كما لا يخفى موضعه كذا في الحاشية قوله لم يرتب الاثار الخارجية لو لم يمنع ترتب الاثار الخارجية كيف وان الشيء المقترن بالعوارض
الذهنية فرد من افراد تلك الماهية المعلوم فامارة الخارجية هو ترتب الاثار [illegible] كان اثبات الافراد النارية للاحراق
والسواد ونحوهما وكذا لا يمتنع لو كان اتصاف الذهن به اتصافا انضماميا فان اراد ان الاتصاف اتصاف انضمامي
خارجي فممنوع وان اراد انه اتصاف انضمامي مطلقا فلا يسمع لان الذي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج هو الانضمام
الخارجي لا الانضمامي وقد تقرر الذهني موجود في الخارج والصورة الذهنية معلوم وجوده في الخارج هو نفس الحكم عليه بان ظرفه
الخارج ليست كظرفه الدار بل الخارج بمعنى الوجود الاصيلي والذهن بمعنى الوجود الظلي ولا استبعاد في كون الشيء موجودا في نفس
الوجود الاصيلي موجودا بالوجود الظلي وقد عرفت ما هو الحق في هذا المقام من ان الحكم بوجود الاعراض في الخارج انما هو لكونها

[illegible]

لان العلم م

موجودة في محل موجود في الخارج ومحل الصورة العلمية موجود في الخارج فيجب كون عرضه موجودا في الخارج وتحقيق كلام المحشي ان النفس عالمة
بقضية خارجية معناه انه يكون مصداقه امرا خارجيا هو اتصاف الذهن بالصورة العلمية فيكون الاتصاف بها اي علم اتصافا
خارجيا فقد ثبت كون هذا الاتصاف الانضمامي خارجيا فيجب وجود الحاشيتين في الخارج والصورة يجعل النفس عالمة في
الدليل
الخارج وهذا اثر خارجي قد ترتب على الصورة العلمية بما هو علم فقد سقط الايراد عن الدليل ثم لما كان ترتب الاثار عليها
بما هي علم والاتصاف الخارجي بها حاكما لوجودها من حيث الانكشاف بالعوارض الذهنية في الخارج ولم يحكم بوجوده من حيث هي اي
الصورة مع قطع النظر عن العوارض الذهنية في الخارج لعدم ترتب الاثار عليها بما هو معلوم وكذا لم يتصف به الذهن هذا القول
كلامه على طبق مرامه وتذكر ما سلف منا من تجديد انكار اتصاف الذهن بالنسبة من حيث هو مع الاعتراف بالاتصاف بها من
حيث الانكشاف مكابرة فاضحة تنبو عنه الفطرة الثاقبة ثم انه يرد عليه انا نسلم ان قول النفس عالمة بقضية خارجية وصدقها
امر خارجي لكن لا نسلم ان المصداق اتصاف الذهن بالصورة بل اتصافها بالحالة الادراكية المتحدة مع الصورة وجودا كما هو
راي المحشي فغاية ما لزم اتصاف الذهن بالحالة اتصافا خارجيا لا بالصورة والمصيرة للذهن عالما هي الحالة فالذي لزم وجود
الحالة في الخارج ولم يلزم وجود الصورة فيه فان قلت الاتصاف بالصورة هي بعينه اتصافه بالحالة لان الحالة متحدة بالصورة
وجودا قلت لا يجوز المحشي ان يتصف الذهن بالصورة ولا يتصف بحصولها من حيث هي مع كون الاتحاد هناك بالذات
فاي استبعاد في اتصاف الذهن بالحالة في الخارج وعدم اتصافه بالصورة بل في هذا اولى لان الاتحاد هٰهنا بالعرض حاصل
في الحاشية المعلقة بقوله واتصاف الذهن به اتصاف انضمامي والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج قال
لعل وجه عدم التقييد بالاتصاف الخارجي ان الاتصاف الانضمامي لا يكون الا في موجود عيني كما يشير اليه كلام المحشي في المرصد
الثاني وصرح في كلام البعض والاستقراء شاهد عليه ثم قال وبهذا التفصيل ظهر ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي مع
الاعتبار الاول لا العيني الخارجي ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية وان العلم الحصولي علم حقيقي ومن خص
العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم ان المعلوم بالذات بالعلم الحصولي هو العيني الخارجي ووجه الاستلزام بين تخصيص
هذا التخصيص وبين هذا التوهم انه اذا كان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العيني الخارجي وقد نفى هو ولا نفي العلم
فعلم ان العلم علم آخر غير حقيقة الحصولي والاتحاد يا مغايرة فالعلم حقيقة هو العلم بالصورة وهو علم حضوري فهو علم حقيقة
وانما تعلق بهذا المعلوم العيني تبعا لاتحاده معها فتأمل قوله اقبل نعم عليه ان لا يكون الحقيقة العلمية اه تقرره ظاهر وتقدم
ان كون الحقيقة العلمية حقيقة واحدة على تقدير اتحاد العلم والمعلوم غير ضائر بل لا بد منه قال في الحاشية مع ان مناط
الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعروض على ما تشهد به الفطرة كيف ولو حصل المعروض
في الذهن خاليا عن العوارض يتحقق الانكشاف وهذا بديهية غير مكذوبة على تقدير اتحاد العلم والمعلوم قوله كما انهما في
العلم الحضوري اه اعلم ان الفلاسفة لما ادعوا ان العلم نفس المعلوم كما هو عند المحشي والحضوري قسمان بنفس وجوده الذي
به موجود وحضور بحصول صورته الذهنية قسموا العلم الى قسمين وسموا الاول علما حضوريا والثاني علما حصوليا وادعوا
ان علم النفس بذاتها وصفاتها المنضمة علم حضوري لان النفس ذاتها حاضرة عندها وكذا صفاتها وادعوا ان هذا
اتم العلوم فان الحاضر فيه نفس المعلوم من دون تفاوت والحق ان هذا الكلام مما يكذبه الوجدان فانا اذا رجعنا الى علم
ان يكون الشيء متميزا شاهدا ونفسنا متميزة عن مراجها واجزاء ابدانها ولا نعلم المغايرة بين النفس وان خصبنا

واجزاؤها انما الاتحاد بل التغاير بل الذي يشهد به الوجدان ان انفسنا غير معلومة لنا الا بالعوارض واللوازم واما ان هذه
حقيقتها فكلا وكذا صفات نفوسنا غير متميزة الا بالاثار الا ترى ان حقيقة العلم مع شهرتها بقي النزاع فيه مستمرا
الى الآن ولكن ان العلم هو الحالة الادراكية فاذا تعلقت بانفسنا حصل العلم بانفسنا وان لم يتميز لا يحصل العلم بها
قطعا واما دعوى العلم الحضوري فهو ليس من المحسوسات فتامل **قوله** ومن ظن التغاير بينهما الخ قال الامام الرازي في
معرض الاعتراض على الفلاسفة ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا
وهو الذي هو نفس ذاتنا بعينه ويلزم منه التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون ذاتنا
علمنا بذاتنا واجاب عنه المحقق الطوسي ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار وان الشيء الواحد
قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة
الشيء الى الشيء والاتحاد ان يقتضي ذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فجوابه ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة
كان المعاني النفس معلومة باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد انتهى وهذا الكلام كالنص على
على ان التغاير في العلم الحضوري المتعلق بنفسنا ضروري وتعقب عليه المحشي بانه قد اشتبه عليه التغاير الذي يتحقق بعد العلم بالتغاير الذي
في مصداق العلم وليس هٰهنا في المصداق تغاير لان مصداق المعلومية والعالمية وكونه مبدأ الانكشاف امر واحد هو نفس نفسنا
لا امر زائد معتبر فيه كيف ولو كان هناك حيثية تقييدية معتبرة في مصداق المعلومية لكان المعلوم شيئا مقيدا لا النفس ذات العالم
والوجدان يكذبه وهذا الخلاف المعاني والمعاني فان المعاني النفس بما هي ناطقة والمعاني نفسها بما هي لا بهام نفسه فقد اختلفا
بالاعتبار وهذا الكلام متين جدا والجواب عن الايراد الاول للامام ان العلم بذاتنا نفس ذاتنا وكذا علمنا بهذا العلم نفس ذاتنا
هكذا ولا تسلسل اذ ليس هناك الا شيء واحد هو نفس الذات ولا اثنينية فضلا عن التسلسل وعن الثاني بان المراد بالحصول
هٰهنا عدم الغيبة لا ان هناك اضافة متحققة حتى يقتضي التغاير ثم يقتضي الحكم بالحضور وعدم الغيبة التغاير الاعتباري بحسب
الذهن حين الحكم ولا يلزم منه التغاير في المصداق فتدبر وذلك ان توجه كلام الطوسي هو ان المقصود ان لا تسلسل بل
هناك شيء واحد لكن الذهن ان يعتبر بالاوصاف العارضة كالعالمية والمعلومية فيحصل التغاير بعد تحقق العلم فيلزم
التسلسل فينقطع بانقطاع الاعتبار ولم يتعرض الا بالاجمال للتغاير الذي يتحقق بعد تحقق مصداق العلم لانه هو المنشأ للاعتراض
واما في المصداق فشيء واحد فلا احتمال لتوهم التسلسل وكذا حاصل الجواب عن الثاني ان لا اضافة هناك في مصداق العلم
وانما الاضافة تحدث بعد تحقق العلم وعند ذلك التغاير الاعتباري كاف لكن في المعاني هذا والكلام بعيد عن الظاهر
لكن عالم التوجيهات يرخصه ثم زعم بعض الناس ان العالمية مضايفة للمعلومية فلا يكون مصداقهما واحدا وهذا قول لا
وجه للتضايف بينهما لعدم اباء مفهوميهما عن الاجتماع بالذات فافهم **المقصد الخامس** في المعدومات هل تمايز ام لا
المفهومات **قوله** لا بحسب الخارج اه يعني انه ليس المراد بقوله قدس سره بحسب انفسها ما يقابل ما بالاضافة لان تمايز
الوجودات بحسب الاضافة بل المراد ما يقابل الخارج يعني تمايز الوجودات بحسب نفس الامر **قوله** والى ان الخلاف
في تمايز الاعدام ليس من حيث انفسها اعدام اه اعلم ان عدم تمايز الاعدام لوجهين احدهما ما اختاره المصدرات
المحقق هو انه فرد للمعدوم والثاني من جهة العدم نفسه لانه لا شك في ان العدم معنى واحد لا يختص الا بالاضافة فلا يتميز
من دون الاضافة الى الموصوف ومعروض العدم بعد عدم ولا تمايز بين المعدومات فلا يقع التمايز بين الاعدام

الا ان العقل یاخذ مفهوم العدم ثم یضیفه الی مفاهیم المعدومات فیحصل حصص من العدم متمیزة کل منها عن الآخر وهذا الوجه والثانی
موقوفا على عدم تمایز المعدومات لا ان النزاع فی تمایز الاعدام لیس لانه فرد المعدوم بل هذا نزاع مستقل کما لا یخفی **قوله**
ولک ان تقول الاعدام فی العبارة المشهورة ای هذا هو الذی اختاره المحقق الدوانی زعما منه ان الامور العامة المبحوث عنها
المستقلة **قوله** والی تطبیق دلیل المتن الاشارة الیه فی قوله من جملتها الاعدام فانه قد لزم منه ان الاعدام معدومات
وقد ثبت من الدلیل ان الاعدام متمایزة فلزم تمایز المعدومات فافهم **قال** المصـ فان عدم الشرط یوجب عدم المشروط
وعدم الضد عن محل یصحح وجود الضد الآخر اجاب عنه بان هذا النحو من التمایز لیس الا فی الذهن لان التمایز ای حصل بین حصص
العدم الحاصلة بالاضافة الی الشرط وغیره انما هو فی العقل اذ الحصص موجودات ذهنیة وتارة تقرر هذا الاستدلال بان
عدم العلة علة لعدم المعلول دون العکس ولهذا یکون الاستدلال من عدم العلة على عدم المعلول برهان الان والعکس
برهان اللم ولولا التمایز بین عدم المعلول وعدم العلة لما استقام المعلولیة والعلیة واجیب بان عدم التمایز لفقد الثوانی لا ینافی
العلیة والمعلولیة انما فیهما عدم التمایز للاتحاد بینهما الا ترى ان العلة المعدومة لا تخرج عن العلیة لکن الاتصاف بالعلیة انما هو فی
العقل یعنی ان العقل یصفه بعد وجوده فیه بانه علة فی نفس الامر یعنی ان العلة فی نفس الامر علة لبطلان المعلول فیها وههنا نکتة — بطلان
فانه قد یستدل بعدم المعلول على عدم العلة فیکون عدم المعلول علة فی العقل لعدم العلة ومقدما علیه وقد قلتم ان عدم العلة
فی العقل علة لعدم المعلول ولا یتوهم فرق بین الاستدلالین یکون احدهما لمیا والآخر انیا وحله ان العلة من جانب عدم
العلة ثابت لنفس عدم العلة یعنی ان المترتب على عدم العلة وبطلانها بطلان المعلول بحسب نفس الامر والحاکم بذلک بعد وجود
العدمین فی العقل واما من جانب عدم المعلول فالعلة انما هی باعتبار العلم ای علم عدم المعلول اذ التصدیق به علة للعلم بعدم العلة
والتصدیق به فالعلیة هناک بین المعلومات انفسها بحسب نفس الامر من دون اعتبار الوجود وههنا بین العلمین او المعلومین
من حیث انهما قد تعلق بهما العلم فی نفس الوقت وربما کان المشهور بین الجمهور ان العلم بحصول المعلوم فی الذهن عبر المحقق الدوانی
عن العلم بالوجود فی الذهن حیث قال والوجه فی الجواب ان نفس عدم العلة یتصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات
ووجوده الذهنی شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غیر متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما یتصف
بالذات وجوده فی الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة فی الذهن فان العقل یحکم بالترتب هناک بین العدمین فیقول عدم
العلة فعدم المعلول وههنا بالترتیب بین وجودی العدمین فی الذهن فیقول وجد بین عدم المعلول فی الذهن فوجد عدم
العلة فیه فالوجود الذهنی فی الاول شرط الاتصاف بالتقدم وفی الثانی هو المتصف بالتقدم اذ لا یصح ان یقال عدم المعلول
فعدم العلة ای حصل ان المترتب علیه عدم المعلول ای بطلانه على عدم العلة لا وجود بطلانه على بطلان العلة لانه من
الضروریات ان ما وجوده علة لوجوده فبطلانه علة لبطلانه وهذا ظاهر جدا وهذا بخلاف العکس فانه انما یحدث هناک العلم
بعدم العلة عند حصول العلم بعدم المعلول فالعلة ههنا انما هی بالذات لوجود عدم العلة فی الذهن فانه العلم یعنی اذا
بعدم العلة الموجودة فی الذهن بما انها موجودة وقائمة بالذهن فانه العلم یعنی او فی عقد الصنع الوفق وتم جواب
المحقق ولا یتوجه الیه ما قیل ان العلة والمعلولیة انما یکونان بالذات بین الماهیات دون الوجود والوجود انما
هو ما فیه التقدم ولو کانت العلة والمعلولیة بین الوجودات یوجب اعتبار وجود آخر یکون فیه نعم یرد قوله وجد
عدم المعلول فی الذهن فوجد عدم العلة فیه لا یدل على ان العلیة للوجود بالذات بل انما یدل على ان ما فیه التقدم

الذی هو رفعه على بطلانه الذی هو رفعه لان وجود بطلانه علة لوجود بطلانه صح

التقدم والعلية بالوجود لا غير كما انه تقدم وجود حركة اليد فوجود حركة المفتاح ولا يدل هذا على ان العلية بوجود حركة اليد لانا
نقول ايضا ان العلية والمعلولية في المبادي بين العلة ههنا مرتبة العلم لعدم المعلول لمرتبة العلم المتعلق بعدم العلة الا ترى
ان المعلوم انه ليس العلية ههنا تقدم ... ما هو عدم بل العلة العلم به وهو ظاهر لكن العلم اى كان عبارة عن وجود
المعلوم للعالم فلزم العلية للوجود بهذا الوجه قطعا او نقول الموجود الذهني كما هو موجود قائم بالذهن لان العلم متى يتكثر
الا انكر فتدبر فالمراد بالوجود الذهني الموجود الذهني وقد يورد على المحقق ان الاستشهاد بانه تقدم عدم العلة يقدم
المعية ولا تقدم وجود عدم العلة في الذهن فوجد عدم المعلول غير صحيح فانه لما تقدم عدم العلة فعدم المعية لكن تقدم تحقق عدم
العلة فيتحقق عدم المعلول فلا فرق وهذا مع انه الكلام على الاستشهاد في المقام الثاني ليس من دأب المحصلين غير واف
لان القول بهذا النمط يتحقق عدم العلة فيتحقق عدم المعلول ليس بصحيح صحة لان العدم لا تحقق له وانما الصحيح بطلان
العلية في الواقع فبطلان المعلول لكن اذا كان هذا البطلان بحسب نفس الامر يعبر عنه بالتحقق وليس المراد
ان هناك تحققا في نفس الامر للعدم كيف وهذا لا يصح بوجه ثم اجاب هذا المحقق بوجه آخر وقال يمكن
ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيها لا يكون
الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول على عدم
العلة من حيث خصوص الوجود الذهني والظاهر ان حاصل هذا الجواب انا سلمنا ان العلية ههنا لنفس
عدم المعلول الخ والوجود الذهني شرط لكن لوجوده في الذهن اعتباران اعتبار انها وجود في حد ذاته مع
دون اعتبار الخصوصية وهذا هو الوجود في نفس الامر وفيه جهة خصوص الذهنية وباعتبار انها موجودة في الذهن
قائمة به وخصوص الوجود الذهني معتبر فيه فعلية عدم العلة لعدم المعلول من جهة كونه موجودا في نفس الامر
لو فرض هذا الوجود في الخارج لكانت العلة بحالها والمنع عليه مكابرة كما قال هذا المحقق في الحديد بعده وعلية عدم
المعلول انما هو باعتبار الوجود الذهني بما هو وجود ذهني لان العلية ههنا باعتبار العلم فالوجود الذهني وقيامه
بالذهن بما هو وجود ذهني وقيام ذهني معتبر فيه فافهم واذا قد انتهى الكلام فقلنا ان العلم مغاير للمعلوم وهو لحالة
الاتحاد بينه انكشف حالها في امثال هذه المشكوكات في تعقل عقد امثال هذه الاشكالات **قوله** الظاهر انه
لا خلاف في عدم تمايز المعدومات لا بد لهذا النقل من تصحيح وكيف يكون هذا النقل صحيحا مع ان المتكلمين
قاطبة يقولون بتمايز المعدومات الخارجية في علم الباري عز وجل وقبل وجودها مع كونها معدومة مطلقة بقولهم
بحدوث العالم وعدم حصول المعلومات في ذات الباري تعالى وصفاته تم **قوله** فالمعدومات الخارجية
كانت اه لو كان الامر كما زعم المحشي لما صح الحكم من المتكلمين النافين للوجود الذهني بكون بعض الاعدام علة
لبعض وبعضها شروطا لبعض الى غير ذلك مع انهم يحكمون بتلك الاحكام من غير ريبة فعلم انهم قائلون بتمايز
المعدومات الخارجية ولذا رد المحشي الشارح في المعدومات مطلقة وحكم بان الفلاسفة القائلين بالوجود
الذهني ينكرون تمايز المعدومات المطلقة اذ كل متميز موجود في الجملة ذهنا او خارجا فلا تمايز بين المعدومات المطلقة
وعند النافين للوجود الذهني المعدومات الخارجية معدومات مطلقة وتمايزها ضروري مع انه لا يبطل الاحكام الخارجية في
العدم ... ولا وجه لتغيير كلام المحشي هذا القول اي شارح المقاصد الذي لا يوافق اصولهم ثم يرد على المتكلمين ان التزام تمايز المعدومات

التي لا ثبوت لها خروج عن حكم الفطرة فان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه كيف يثبت له شيء حتى ثبت
التميز لكن ورود هذا غير ضائر بما نحن بصدده فانا لا ندعي ان مذهب المتكلمين تمام بل نمنع على ان
مذهبهم هذا قال وحيد العصر فريد الدهر استاذ الزمان الفائق على الاقران فخر العلامة الحافظ
البنارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين النزاع في تمايز المعدوم الخارجي بان يجعل
المعدوم المقيد بالخارج موضوع المسئلة ويتنازع في ان بعض افراده متميز عن البعض الآخر ام لا
فان اريد بالتميز بحسب الوجود الذهني فمن الظاهر ان الذاهب الى الايجاب الحكيم لكونه المثبت التميز
للوجود الذهني وان اريد بالتميز التميز الخارجي فالذاهب الى الايجاب المعتزلة القايلون
بشيئية المعدوم والذاهبون الى السلب طوائف اخر فالنزاع على الاول متفرع على
النزاع في الوجود الذهني وعلى الثاني على الاختلاف في شيئية المعدوم بالكان المثبت في
المتفرع عليه مثبتا في المتفرع والنافي فيه نافيا فيه بل كانه هو فلا فايدة يعتد بها في جعلها مسئلة
على حدة وان اريد بالتميز التميز الادراكي بمعنى ان العقل يعقل عن هذا المعدوم غير ما يعقله
من ذلك المعدوم او التميز بحسب نفس الامر مع قطع عن خصوص الخارج او الذهن فلا ينبغي
ان يقع في المسئلة نزاع اما الحكماء فظاهر انهم يقولون بالايجاب قطعا واما المتكلمون فهم
ايضا لا ينكرون احكاما صادقة بديهية منها المغايرة بين عدم الشرط وعدم المشروط فانا ولو
احكاما دون الكل واظرف الذي اختص بنفيه الحكيم واما في المعدوم المطلق بان يجعل المعدوم
موضوعا ويتنازع في ان بعض افراده متميز عن البعض الآخر ام لا فيصح من المتكلم اختيار الايجاب
بان يعني بالتميز الادراكي او بحسب نفس الامر بناء على ان عقد الوضع منحل عنده فان المعدومات
الخارجية التي مراتبها متمايزة بحسب نفس الامر معدومات مطلقة عنده واما الحكيم فليس فيما
يعقل ويفهم شيء هو معدوم مطلق بل كلما يشير اليه العقل اشارة موجود في الذهن
فالصادق على مذهبه السالبة القائلة لا شيء من المعدوم بمتميز لا على ان شيئا هو معدوم
مطلق مسلوب عنه التميز بل بمعنى ان ليس شيئا من المعدومات مطلقا فضلا عن
ان يكون متميزا وهذا النزاع ايضا متفرع على الاختلاف في الوجود الذهني لا بمعنى ان النافي
في ناف والمثبت مثبت بل النافي مثبت بناء على تحقق عقد الوضع في جانب
المعدوم الوضع عنده والمثبت ناف اذ لا تحقق لعقد الوضع عنده انتهى هذا الكلام
متين لكن في تحقق عقد الوضع اذا جعل المعدوم المطلق موضوعا تامل والا فيصدق
حكم الحالية بدون وجود الموضوع فلعلهم اكتفوا بالوجود العرضي للاتصاف لكن هذا غير ضائر
بما هذا الخبر بصدده لان هذا الذي ذكره يبطل مذهب المتكلمين ومقصوده رحمه الله تعالى
ان المتكلمين قايلون بهذا وان كان باطلا في نفسه ثم ذاب وتحدس من هذا التوجيه
ان حاصله ان الامور المتمايزة اتفاقا بل هي معدومة مطلقا او موجودة وليس هذا

مقالی التماثر الشیخ هذا ایضا کلام منشأه الذات کما یمکن جعل المسئلة مستقلة والاعلام تضوّرها کذلک یمکن جعلها
عکس هذا و لا غائلة علی من جعل المسئلة هذا العکس ثم قال و لعلک ان تاملت فیما ذکرت علمت ان المسئلة
بای تحریر حرّر لا یجوز ان یشوب شبهة و اما عدم الفایدة فی جعلها مسئلة مستقلة و اما عدم تصور النزاع فالحق الاجتماع و اما عدم النزاع
فیما نحن فیه ثم مما ینبغی ان یعلم انه ربما یتشکک بانه فرق بین المعدومات و بین الاعدام فالمعدومات لیست متحققة فی نفس الامر
و لا متمیزة و اما العدمیات فهی متحققة فی نفس الامر و عند الاذهان ام لا فی قد لزم تمیز الاعدام و اما الحق هناک و ممن لم یوفق رشد
ان لا تصغی الیه فانه فرق بین قولنا الاعدام فی نفس الامر و بین قولنا الاعدام موجودة فی نفس الامر و الاول حق و الثانی
باطل فان نفس الاعدام فی نفس الامر دون وجوداتها و معنی کون انفسها فی نفس الامر بطلان الاشیاء فی حدود
انفسها الحاق معنی وجود الاشیاء فی نفس الامر تحققها فی حدود انفسها من دون اعتبار المعتبر فکون العدم فی نفس
الامر لا یقتضی وجودها و لا تمایزها ثم انه لیس هناک امر یعبر عنه بالبطلان بل العدم نفس بطلان الذات کما ان الوجود
نفس تقرر الذات فالعدم سلب الشیء لا شیء یعبر عنه بالسلب فالعدم فی نفسه باطل لا یتصف بشیء ثم العقل ان یاخذ صورة
و یدرکها و یعبر بها عن هذا البطلان فاذا ارید الحکایة عن هذا البطلان فان کان البطلان بطلان نفس الموضوع
یحکم بنسبة سلبیة محمولها الوجود و لا یصح الحکایة عنها بالایجاب البتة و الاتصاف هناک لیس قد اتصف و لیس الامر کذلک فکما
ان تقرر الموضوع فی نفسه یحکی بنسبة ایجابیة محمولها الوجود فی عقود الهلیات البسیطة کذلک بطلان الموضوع فی حد نفسه
یحکی عنه بنسبة سلبیة محمولها الوجود فی تلک العقود لان القضیة سالبة و المحمول المعدوم فانه بطلوح بطلانه بفرزه العقل
و قد مر ما به کما لا مزید علیه و ان کان البطلان بطلان وصف عن موضوع فیحکم بنسبة سلبیة محمولها تلک الصفة
و لا یصح الایجاب اصلا الا اذا ارید الحکایة عن تقرر الموضوع بحیث یتصف بهذا البطلان و لا یصح الایجاب اصلا اذا ارید الحکایة
عن بطلان الصفة فی نفسه عن الموضوع فقد اتضح ان المحکی عنه السالبة و الموجبة لا یتحدان اصلا بل المحکی عنه فی السالبة
ارتفاع المحکی عنه فی الموجبة من صفحة الواقع ای بطلانه فی حد نفسه من دون اعتبار المعتبر و لا یصح قول المحقق ان زیدا
معدوم قضیة موجبة بحسب الحکایة حاکیة عن بطلان الذات فی نفسه ثم هذه الذوات الباطلة فی نفس الامر بریئة منها
ممتنعة او ممکنة لیس اشیاء متقررة علی ما هو المشهور فالمفاهیم الذی یجعل عنوانات لها لیس لها معنون اصلا الا ان
هناک معنون یصدق علیه انه معدوم لکن هذه العنوانات منها لا یصح و لا یحکی بالنظر الی نفس مفاهیمها ان ما هو فی
علی شیء و یکون لها معنون فیحکم عن بطلان معنونات هذه العنوانات بنسبة سلبیة موضوعها هذه العنوانات
و محمولها الوجود و یکیفیه بکیفیة الضرورة بان یجعل النسبة المکیفة مرآة لتعرف هذه البطلانات و کذا اذا کان
البطلان بطلان الصفة لکن الموضوع بحیث یابی عن الاتصاف بالذات یحکی بنسبة سلبیة الصفة
ضرور بها موضوعها الموضوع و محمولها الصفة و ان کانت تلک العنوانات صالحة للصدق و لم یصدق یحکم
بنسبة سلبیة مکیفة بالامکان و الجهات التی فی القضایا السالبة کیفیات للنسبة السلبیة بحیث
یکون النسبة المکیفة بکیفیة ما حکایة عن نحو ما من بطلان معنون عنوان الموضوع و لیس هناک
امر المحکی عنه متکیف بکیفیة ما یحکی عنه بهذه الکیفیة و لیست جهات السوالب کیفیات للمسلوب
فافهم جمال حکایة القضیة السالبة و الموجبة منها و استقم و لا تخبط مثل تخبط صاحب افق المبین
حیث الحذر ابا فتضح بین لدی المترجم عن فضلا عمن بلغ بلوغ الخاصة و تفوه بعبارة تشعر بنفیه

والتوجیه الاخیر لا خلاف مع بعده لا یخفی علی ذی رب وهو الذی اختاره صاحب المواقف انتهی

ذات اضافات سفسطية ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او سالبا ثبوتية وان لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية التي في
الموجب وان مدلول العقد السالب ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس مفاده من حمل بل سلب حمل وانما نقيضه لا حمل على المجاز وان نسبة
وان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية وانما يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا تخلف المادة في الموجب
والسالب بحسب النسبة الايجابية والسلبية واعرض عما اخذ به متفلسفة الزمان من ان في السالب نسبة سلبية وراء
النسبة الايجابية وان المادة بحسب النسبة السلبية كما يكون بحسب النسبة الايجابية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية
ولا يكون شيء منهما من المواد الثلثة الا ان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية لتفصيلها وتشرفها ولاندراج ما يعتبر في
النسبة السلبية فيها اذ واجب العدم هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود ثم قال
في موضع اخر منه كتب به الى الاخ المعاني وما ليت شعري ما اهل ان لعجب من كبراء المتفلسفة لا سيما من هذا الرهط نواسع
العقل الواقفة الموجهة انهم يطلعون على هذا السر ثم يذهلون عن الحكم بانه كما لا يكون بحسب النسبة السلبية عنصر كذلك لا يكون بحسبها
جهة ولا تختلف ذلك باختلاف اللغات اذ هو امر عقلي لا يتجاوزه العقل في مادة اصلا اليس بين ثبوت العدم وهو الذي يعطيه
الموجب المعدولي او الموجب السالب المحمول وبين عدم الثبوت وهذا الذي يعطيه السالب البسيط فرق في الحكم السلبي
بما هو حكم سلبي ليس الا قطع النسبة الايجابية ولا يكون فيه الا ذلك السلب النفاذ فيح تمكن للعقل حين ما هو سالب للنسبة
بما هو سالب لها ان يلاحظ حال مفهوم السلب ويحكم عليه بانه مفهوم او متحقق او منتف او غير ذلك من الالفاظ تلك
الجهة ان تقول ليس تحقق النسبة الايجابية ولكن فيه وضع نسبة ما تنصبغ بكيفية بل رفع بحت وليست صرفة فان اراد لحاظ
هذه النسبة مع عزل القصد عن حاشيتي النسبة الايجابية والسلبية والنفات الى ذلك السلب القاطع لها فاذن
ليس يلحظ في السالب ان يسلب النسبة الايجابية ايجابا او سلبا حتى يكون له جهة عند العقل بل انما يكون ذلك في لحاظ آخر
عند ما ينسب الى ذلك السلب ثبوتا او سلبا وبالجملة انما يكون للشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء وانما يصح تكيف
النسبة بما هو رابط لا بما هو ليس برابط وليس السلب بما هو سلب ربطا ولا شيئا من الاشياء وانما يكون له الشيئية بما هو متمثل عند
الذهن لا بما هو رفع الرابطة وكذلك ليس الموضوع بما هو سلب في نفسه او سلب عنه المحمول شيئا ولا المحمول بما سلب عن الموضوع
هو شيء بل انما الشيء للموضوع او المحمول او السلب من حيثية اخرى غير السلب وانما يصح تكيف الشيء من حيث له شيئية لا من
حيث يسلب عنه الشيئية فالتكيف انما يصح في الايجاب والسلب رفع النسبة الايجابية المكيفة فاذن لا يكون للنسبة السلبية
بما هي نسبة سلبية جهة اذ ليس بحسبها الا رفع الايجاب بلحاظ حال ذلك الرفع كما لا يكون بحسبها عنصر من هذا السبيل
او من سبيل آخر اقصى فقد استبان لك ان العنصر حال الموضوع بالايجاب او حال المحمول بالقياس الايجابي الى الموضوع
بحسب نفس الامر لا في حكم العقل بحسب العقل فاذن لا يكون العقود الموجهة الا موجبات ثم قال في موضع آخر واذ
قد دريت انه لا يصح تكيف السلب من حيث هو رفع وقطع للايجاب بل انما من حيث يلحظ له ثبوت او نحوا اي
دال السلب بما هو سلب نسبة ويرفع به ايجاب عنصر ولا جهة علمت انه لا يكون لنسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام
او غير ذلك بل معنى ضرورة النسبة السلبية امتناع النسبة الايجابية التي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك
الايجابية في كل وقت وقت على ان نعتبر ذلك في النسبة الايجابية ويجعل السلب خاطفا لها بذلك الاعتبار فيرفع الايجاب بحسب
اي وقت فرض من الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالب الضروري وسالب الضروري وبين السالب الدائم
وسالب الدوام مثلا الا في كلماتية المفرخة وانت لا يذهب عليك انه مهد اولا ان ليس نسبة سلبية الا رفع نسبة الايجاب ثم

ثم زعم عليه ان الجهة لا تقع كيفية للنسبة السلبية بناء على ان ما هو رفع محض ولا شيء صرف لا يتكيف بكيفية فهنا اولا ان المقدمة الممهدة باطلة لان النسبة الايجابية كما هي نسبة رابطة غير مستقلة بالمفهومية وليست ملحوظة استقلالا ولا تتعلق توجه الذهن والتفاته اليها الا بالعرض واذا كان الامر كذلك فكيف يضاف اليها سلب او ليس من الضروريات عندك وعند كل من يصلح ان يخاطب ان ما هو غير ملتفت بالذات ولا يتوجه اليه الذهن باللحاظ كيف ينسب اليه مفهوم من المفهومات باي كيفية كانت بل الحق ان النسبة السلبية معنى بسيط كالنسبة الايجابية الا انها حكاية عن بطلان الذات او بطلان الصفة عن الموضوع كما قد بينا والنسبة الايجابية حكاية عن تقرر الذات في نفسه او تصفه بالمحمول او بينهما مخالفة تامة بحيث لا يصح صدقهما ولا كذبهما لان مصداقيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وثانيا لو سلم المنع عليه فبناء ما فرع عليه غير صحيح لان سلب النسبة الايجابية وجودا في الذهن ولها صورة عقلية بها يحكي عن انتفاء الشيء في نفسه او انتفاء صفة عنه فليجز ان يكون هذه الصورة العقلية امرا متقيدا في الذهن باحدى التقيدات من غير ضرورة او امكان فيحكي بهذا المقيد ويختلف الحكاية لاجله فبعض العنوان يجوز ان يكون الحكاية عن بطلان معنونها في نفسه او في حاله والبعض الآخر بالبعض الآخر ويمكن ان يعبر عنه لهذا العنوان الاباء عن الصدق لذاته او لا لذاته فبهذا الاعتبار يصح اعتبار العناصر في القضايا السالبة لكنهم لم يعتبروها الا في الايجابية وثالثا انه سلم ان منع ضرورة النسبة السلبية استلزم النسبة الايجابية فنقول ان هذه النسبة ممتنعة والممتنع لا شيء محض لا ان هناك شيئا يعبر عنه بالممتنع فمعنى ان لا يصح تكيفها بكيفية اصلا لان الكيفية انما يكون لما هو شيء لا لما هو لا شيء فما هو جوابه فهو جوابنا **قوله** لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني ثم قال استاذ عصره العلامة اي خط البارسي رحمه الله فان هذا القول ناش من خلط التوجيهات لخلاف وقع في هذه المسئلة ومقصود هذا الحبر انه قد فرع كلامه ان المراد بالتمايز الكائن التمايز بحسب الوجود الذهني فالخلاف لمن ذكر في المقاصد واما اذا كان المراد التمايز الادراكي او النفس الامري ويكون موضوع المسئلة المعدوم المطلق فالخلاف لمن ذكر المصنف فتامل

المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا **قال** المصنف اي بهذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية

قبل الخوض لابد من تحرير النزاع فنقول قد تقرر عند البصير الحاذق فان التقرر له كون نحو به تترتب الآثار اما في نفسه او في تقرره في محل تترتب عليه الآثار كما يقول الفلاسفة بالوجود الذهني فانه وجود تترتب لكن لقيامه بموجود تترتب الآثار وهو الذهن فان الموجود فيه يجعله عالما لقيامه به ونحو لا تترتب الآثار ولما علمت ان الوجود ليس الا مبدء الآثار لم يكن هذا التقرر وجودا بل النحو الاول من التقرر بلفظ الوجود والنسبة تشمل كلا التقررين واذا عرفت هذا القول ذهبت الصوفية الصافية قدس اسرارهم واتفق ما ادراهم والمعتزلة خذلهم الله تعالى الى ان الماهيات الامكانية قبل كونها موجودة ومبدء للآثار المطلوبة منها كانت متقررة ثابتة من غير ان يكون مما تترتب عليه الآثار المطلوبة منها من غير ان يكون موجودا بالوجود بل نظم ترتب الآثار لا حال كونها ثابتة بمحل ترتبه الآثار بل قائمة بانفسها لا في موضوع ولا في مادة وكثير من شراح الاشاعرة والماتريدية ينكرون الثبوت حال العدم ويقولون المهيات كانت منفية حال العدم قبل الوجود كالممتنع والثبوت مرادف للوجود والفلاسفة شاركوهما في الحكم بكون المهيات منفية قبل الوجود وان الوجود هو الثبوت لكنهم قالوا الوجود والثبوت كون نحو تترتب عليه الآثار المطلوبة منه ماله ثبوت هو الوجود الخارجي ونحو لا تترتب الآثار المطلوبة من مهيته ماله ثبوت الا ان له قيام لموجود تترتب الآثار فتترتب عليه آثار هذا القيام فيجعل المحل متصفا وحصول هذا النحو من الوجود بآثار يسمونها معقولات ثانية وهو غير الآثار المختصة بالنحو الاول من الوجود فالخلاف ههنا في شيئين احدهما في اطلاق لفظ الوجود بل هو مرادف للثبوت

ام لا وهذا الخلاف لفظي يرجع الى اللغة او الاصطلاح وثانيهما في ان الماهيات قبل الوجود ثابتة ومتقررة منفكا عما هو مبدء
الآثار وهو الوجود وبان لا يكون هو نفسه مبدء الآثار في هذا التقرر ولا يكون مبدء الآثار عارضا له من دون ان
يتصف بانه موجود وان يثبت ذلك من دون ان يكون مترتب الآثار فقال معظم اهل السنة والجماعة وهم الصوفية
الكرام اصحاب الكرامات العظام رفع الله تعالى اعلامهم واذاقنا ما اذاقهم وحشرنا في زمرة محبيهم واجعل الله لهم
المعتزلة خذلهم الله تعالى انه ليس ثابتة قبل الموجودية الا ان اخيار الائمة الصوفية الكرام يطلقون الثبوت العلمي والمعتزلة الوجود
الخارجي والظاهر انه لا فرق في الغاية وانما الافتراق في العبارة لا غير وذهب الماتريدية والاشاعرة من اهل
السنة والجماعة كثرهم الله تعالى واعطاهم من عنده سلطانا نصيرا الى ان لا تقرر ولا ثبوت للماهيات قبل الوجود ولا في ذهن من
الاذهان بل الماهيات نفسها معيتا حال العدم وذهب الفلاسفة الى انها لا ثبوت لها قبل الوجود لكنها لا تخلو عن احد الوجود
وجود خارجي ووجود في ذهن من الاذهان العالية او السافلة فهذا تحرير محل النزاع وقد بان ان ليس القول بثبوت
المعدومات قبل الوجود باطلا بالضرورة من قبيل المكابرة كما زعم البعض بالجهل بما ذكرنا من تقرير اقوال المذاهب
واما الرد في القلوب فقد اشير اليه كما وقع لصاحب الافق المبين فانه قد فرغ في قال الخلاف وتابع الزاعمين عن الحق
بالوثاق قال استاذ العصر العلامة الحافظ الناس وبيانه اي بيان ان الفرق بين الممكن والممتنع في الثبوت وعدمه ان
المفيض الجواد عام الجود تام الفيض الا ان قبضان الوجود يستدعي محلا قابلا هو الماهية فالممكن انما صار ممكنا لكونه ذا
ماهية والممتنع انما صار ممتنعا لكونه فاقد الماهية فمن المستحيل ان يكون ماهية لا تقبل الوجود اذ قابلته من لوازم الماهية كما
هو بل الماهية عين القابلية للوجود كالهيولى عين الاستعداد للصورة فان فرضت وبديهي انها غير قابل للصورة لكنت
مناقضا ولما ثبت ان الممتنع لا ماهية له وجب ان لا يكون له ثبوت اذ المراد بالثبوت على ما يستعمل كون الشيء ذا ماهية انتهى
والمراد بكون الشيء ذا ماهية تقرر الماهية في نفسها منفكة عن الوجود والفرق بين الممتنع والممكن منصوص في الفتوحات المكية
للشيخ الاكبر خليفة السبوح الارضاني اذاقنا الله حلاوة كلامه ورضي الله تعالى عنه واسكنه مقاما يوافق رتبته عنده ثم قال
هذا الحبر انهم ما قصدوا ثبوت المعدومات تحققا له زايدا على ذاته بل ذاتها التي ليس معها الا تقومها بها يعني ان
ثبوت ذات الشيء له مما لا يحتمل الانفكاك لا انفكاك صفة من صفات الذات منها الوجود ضرورة ان مبدء حمل الذاتي
نفسه كما ان مبدء حمل العرضي غير الذات فالمعتزلة تقولون كان الانسان انسانا قد صدق وغيرهم كانوا تقولون وقد يقال
ان تاويل هذا بمعنى تقرر الماهية مع خلوها عن صفة الوجود اي اتصافها بالعدم لا تحقق الخلل الى ماهية كون واما فهم
التقرر والثبوت بالمعنى المذكور الى الخارج فمبنية على انه الخارج عندهم معنى [illegible] الذي يعبر عنه بنفس الامر اي ثبوت
الشيء في حد ذاته فانما ارادوا اما الخارج خارج الذهن لان الخارج ظرف يترتب على الماهية يكون للماهية حصول في نفسه
هذا الحصول بالتقرر والثبوت فمن نقل الثبوت الا [illegible] على هذا النمط لا يخفى عليه انه في غاية التحقيق ولا يليق المكابرة
انتهى ما افاده من كون الثبوت عين الماهيات [illegible] من قال ان الماهيات الامكانية ثابتة في حال العدم واما
ما قال ان الوجود صفة زائدة مصداقه غير الذات فهو مذهب المعتزلة خذلهم الله تعالى خاصة واما الصوفية العلية
فلا يقولون به بل يقولون هو نحو من التقرر يحصل بعد الايجاد نعم هذا التقرر الثبوتي ليس مصداق الموجودية بل مصداقها
تقرر اثر لها واما نسبوا هذا الثبوت الى العلم لان علم الباري [illegible] ان يكون لهذه الماهيات ثبات لان لها

فيها الثبوت غير نفس الامر فافهم ثم ان الصدر الشيرازي تلميذ صاحب الافق المبين لما لم يفهم ثبوت المعدوم
حال العدم استبعد هذا صدور هذا القول عن الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين ثم وجهه بانها ادراك بالعدم سلب
الوجود تفصيلا وبالثبوت الوجود الاجمالي واما حاصل ان الماهيات قبل وجودها التفصيلي موجودة اجمالا في بعض
العوالم المجهورة واحدة في علم الله عز وجل وهذا ليس بشيء فانه ما يصحح كلامهم فان الاعيان الثابتة في الازل كل
عين متميز عن عين آخر عندهم فلا يصلح هذا توجيها لكلامهم لكونه توجيها بما لا يرضون به ثم هذا الوجود الاجمالي اين هو اهو قائم
بذات الباري عز وجل فهم غير قائلين حلول الامور الموجودة في ذاته تعالى وان كان في الخارج فهو البعيد لان هذه
الاعيان الثابتة صور علمية فيكون متقدمة على الموجودات العينية كلها ثم ان الاشياء في هذا النحو من الوجود الاجمالي
متحدة بحيث يكون كل من الاعيان صارت شيئا واحدا فيلزم اتحاد الماهيات المتغايرة وهو باطل كما
بين سابقا وسنبين في مستقبل القول ان ما في علم الله تعالى او متعددة تحصل منها متغايرة متفصلة فلا اجمال
فاذن الحق الصحيح ما ذكرنا قد المصنف من جعلها ان الماهيات مجعولة اعلم ان المنقول من المعتزلة ان
الماهيات الثابتة غير مجعولة في انفسها انما المجعول وجودها والجعل جعل مؤلف بينهما كما سيحقق ان شاء الله المحقق قدس سره
الشيء نفسه ويمكن ان يكون الجعل جعلا بسيطا بان يكون ما للماهيات تقرر في نفسها وهو
تقرر ضروري وتقرر آخر ويكون في هذا التقرر مصداقا للموجودية فهذا التقرر مجعول جعلا بسيطا وقد نفى الشيخ
الاكبر خليفة الله في الارضين قدس الله سره في الفتوحات المكية في الباب السادس والسبعين و
ثلثمائة على ان الاعيان الثابتة ما تقبل جعل جاعل وقد وقع في بعض موضع آخر ان الاعيان في حضرة
الثبوت واعيان الممتنعات ممتنعة الثبوت وعند هذا العبد ان مقصوده رضي الله تعالى عنه نفي
الجعل وهو الخلق بالارادة بامر ما لا نهاية بالاقتضاء مقتض فان الاعيان كما صدرت عن الفيض
الاقدس باقتضاء ذاته وهذا الاقتضاء اقتضاء ايجابي لا اختياري لتوقف الاختيار على ثبوت
هذه الاعيان لانها صور علمية ولهذا اطلق رضي الله تعالى عنه لفظ الوجوب لان المخلوق بالايجاب
واجب عند وجوب المقتضي بخلاف المخلوق بالاختيار فانه في مشيئة المقتضي ان شاء فعل
وان شاء ترك هكذا ينبغي ان يفهم ورفع الاقتضاء غير مناسب لصاحب الادب قوله
اما اذا كان المراد عدم امتيازهما في الخارج فلا فقد عرفت فيما سبق ان المراد بعدم الامتياز في
الخارج ان فيه هوية واحدة هي الوجود وهي الماهية فاذا كان الامر كذلك فاذا انتفى الوجود
انتفى الهوية فيلزم من انتفاء الوجود انتفاء الماهية فلا يمكن القول بثبوت المعدوم هذا
وانت لا يذهب عليك ان مقتضى الدليل المقام على عينية الوجود انما مقتضاه ان الهوية
المتقررة بنفسها وجود اي مصداق الموجودية وهذا لا ينافي كونها متقررة بنحو لا يكون وجودا
اي مصداقا للموجودية والحاصل ان الثبوت المطلق عين للماهية المطلقة والثبوت
الخاص الذي هو الموجودية عين للتقرر الخاص والثبوت العدمي عين للتقرر العدمي
هذا والحق ما قد اشرنا سابقا عند نقل مذهب الصوفية الكرام وبه يظهر ان القول بالعينية

على الوجه المذكور لا ينافي القول بثبوت المعدوم كما قد اشرنا اليه سابقا **قوله** انت تعلم ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء كلهم ان يقع
الوقعة لا يصح لان مقتضاها ان يكون القائل بثبوت المعدوم يقول بزيادة الوجود وان نفى الثبوت يقول بالعينية والامر ههنا ليس
كذلك فان كثيرا من النافين لثبوت المعدوم لا يقولون بزيادة الوجود فالوقعة ليست على سبيل الحقيقة **قال** في الحاشية بل
على سبيل عموم المجاز فالمراد بالوقعة لزوم القول بالزيادة للقول بثبوت المعدوم وجودا فان الفلاسفة قايلون بزيادة
الوجود ولا يقولون بثبوت المعدوم فهناك التفرع انما هو باللزوم عدما لان انتفاء الزيادة يستلزم لانتفاء القول بالثبوت
وقد قرر الوقعة استاذ عصره الحبر العلامة الحافظ الباري رحمه الله بان الفلاسفة قايلون بعينية الوجود للماهيات في
الخارج كالاشاعرة من غير فرق فقد لزم من انتفاء الوجود عن الخارج انتفاء الماهية اذ لو تقررت في الخارج لكانت فيه
ولكون الشيء هو الوجود لانه عين الماهية في الخارج فلو تقررت لما تقررت في ظرف اخر وهو الذهن فلا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج
ولا للمعدوم المطلق في ظرف من دون ملاحظة بالوجود فاندفع الايراد المذكور لكن بقي بعد في التفرع تامل فتامل **قوله** لا يخفى
ان كثيرا منهم لا يقولون به لا اعتداد لمنكري العينية من الاشاعرة فان جمهورهم ومعظمهم قايلون بالعينية **قوله** هذا اذا
اخذ المواد الثلث كيفيات للوجود الخارجي واي لنسبة الوجود الخارجي واعلم انه لا صحة لهذا القول لان الممتنع باطل من حيث الوجود
فكيف يكون موجودا ذهنيا وما استدل به بقوله لان كل مهية غير تام لان الممتنع لا مهية له بل المفاهيم التي يطلق ايها وجوه
للممتنع ليست وجوها في نفس الامر بل عنوانات لا معنون لها واذا لم يكن للممتنع مهية لا يمكن ان يحكم عليها باحكام الحاتمة
ولذا حكم المحققون ان امثال اجتماع النقيضين محال سوال والذي اما استدل به بقوله اولا انها ثابتة في العلم الملاء الاعلى
لما علمت انها لا مفهوم لها حتى يعلم ويثبت في العلم نعم هذه العنوانات ثابتة في علم الملاء الاعلى وهي ليست ممتنعات بل
امور ممكنة موجودة من دون معنون وبهذا احيل منع هذا القول على ان المواد الثلث كيفيات لنسبة الوجود الخارجي فاذن
يصح ان الممتنع موجود في الذهن فان الممتنع ح ممتنع الوجود الخارجي ولا بأس بوجوده في الذهن هو لا يخفى عليك انه ح
لا يصح الكلية ايضا فان الممتنع على هذا شامل لممتنع الوجود الخارجي فقط ولممتنع الوجودين وجعل المواد الثلث كيفيات
لنسبة الوجود الخارجي فقط بان يكون الوجود الذهني بعد لم يعد الا ان يقال المراد كل ما له مهية ممكنة كانت او ممتنعة
موجود باحد الوجودين والممتنع الوجودين لا مهية له فتدبر **قوله** المغايرة بين الوجود والشيئية **قال** في الحاشية
اشارة الى مناقشة وهي انه ان اريد الموجود في الخارج وان في الخارج فكل من القضيتين مفيدة وان اريد الموجود
المطلق او ان المطلق فكل منهما غير مفيدة والى جوابها وهو ان المغايرة بين هذين المفهومين ضرورية فانه
ربما يراد باحدهما الخارجي وبالاخر المطلق كما في بابي القضيتين وانت لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح
ع المغايرة بين مطلقيهما وغاية ما لزم المغايرة بين الموجود الخارجي وان في المطلق كالمغايرة بين الموجود
والموجود وصحة ارادة احدهما من اللفظ الموضوع بازائه والاخر من اللفظ الاخر لا يدل على المغايرة بين الموجود
~~الخارجي والموجود وصحة ارادة احدهما من اللفظ الموضوع~~ المهية في حال الوجود متصفة بالثبوت الى هذا اعزني
الكسي له الا ترى ان الفلاسفة يقولون بموجودية الشيء الموجود بمعنى احدهما بالوجود الخارجي والاخر
بالذهني وكذا فيما نحن فيه فان المهية متقررة في حال العدم منفكة عن الوجود وفي ذلك المنفرد الان كذلك
لكن تقررها اخر باعطاء المفيض الجواد فتتصف في هذا المنفرد بالوجود الذي هو نحو اخر من الثبوت والتحصيل

وان لم يكن اللزوم اتفاقيا فيلزم يرد على القول بتفرع ثبوت المعدوم على زيادة الوجود اذ لا لزوم بينهما وجودا صح

ولا استحالة فيه وقد يقال المنهي في استقرار الثبوت لشيء هو ثبوته في نفس الامر بالوجود وما انتهى به اخرى فلم يلزم ثبوت
لشخص واحد ثبوتين وفيه تامل تامل قوله ولا يرد عليه انه يلزم خفيه هو ان الى قوله فيه نظر ظاهر فان
الثبوت سواء كان عين الذات الثابتة او غيره يلزم كون شيء ما ثابتا بثبوتين ولعله حسب ان الاستحالة
انما هي في عروض ثبوتين لشيء واحد وليس الامر كذلك بل لو كان فيه استحالة ففي صورة العينية
والزيادة سواء لكن الحق انه لا استحالة فيه كما علمت سابقا قال الثبوت والتقرر والتحقق زائد
على الذات والدليل المذكور لا يتأتى في الزيادة قد مر مثلها في اثبات زيادة الوجود وقد مر الكلام
عليها فتذكر قال المصنف الوجه الثاني الدور المنقرد الى قوله هذا الدليل اجرا ابن التلمساني
في التعليقات اذ لا فرق بين النهايات والموجودات في جريان دلائل التناهي وانما ذكر السلسل المنطبق
لكونه اشهر وكونه جاريا في الامور الغير المتناهية من دون اشتراط الترتيب عند الخصم فلا يقع المناقشة بان
السلسل التطبيقي انما يجري في الماديات دون ما هو بريء عنها كما ذكره رئيس المشائين فانهم قالوا العقل التام صور
في الشفاء الكبير ينتقض بجريان هذا الدليل في الصور القائمة بذات الباري عز وجل لان عندهم المشائين
قالوا الحكيم صور المعلومات ويكون بعضها علة لبعض فقد لزم الترتيب الصور قوله الاعداد عند المتكلمين والمحققين
من الحكماء الى قوله انه يجب ان الاعداد امور اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بل لها منشأ
صحيح وهي المعدودات والمعدودات عند الفلاسفة غير متناهية كالنفوس الناطقة عند الفلاسفة
غير متناهية فينتقض بها باعتبار منشأ الوجود او المراد بالاعداد المعدودات كما مر قوله وانما خص
النقض بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى الى الفرق بين المعلومات والعدد لا يصح فان العدد لا
عنده عدم التناهي الكلي ولو باعتبار وجوده باعتبار وجود المنشأ والا لزم ان يكون المعدودات غير متناهية
في الكم مع ان المتكلمين لا يقولون بالا تناهي الكلي اصلا فحكم المعلومات والمعدودات واحد الا تناهي الا تقضي
واستحالة اللاتناهي الكلي قوله ومقدورات الله تعالى عندهم غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تقف الى
حد بحيث قد استصعبه الاذكياء ورتبه الاعلام المتأخرين بالاسئلة المبنية في حله هو ان مقدورات
الله تعالى لحيثية لا تخرج معدود معلومة له تعالى ام لا وعلى الثاني يلزم الجهل ببعض الاشياء المقدورة
له تعالى عنه علوا كبيرا وعلى الاول يلزم كون المقدورات جملة لا يمكن الزيادة عليها وهذا ينافي اللاتقضي
وبعبارة اخرى يلزم على هذا انه يمكن تعلقها بما وراء هذه الجملة وبعبارة اخرى العلم بعد الاحاطة واللاتقضي
ينافيها ولا يتعدى ان يقال في حله ان اللاتقضي بوجه لا ينافي عدم امكان الزيادة بوجه آخر فالمقدورات
انما لا تقتضيها باعتبار الوجود العيني دون الوجود العلمي فهي من حيث علمه تعالى جملة غير متناهية بالفعل لا يمكن الزيادة عليها
بمعنى انه ليس شيء من الاشياء خارجا عن تلك الجملة غير معلومة بالفعل لكن وجودها معا بالفعل في الاعيان
محال انما الممكن وجودها فيها متعاقبا جملة تقع في الوجود متناهية بالفعل لكن بحيث يمكن ان يوجد
جملة اخرى بعدها وهكذا الى ما لا نهاية لها وان توهم احد انه يلزم ح لم يكن المقدورات لا تقضي وصدق ان
مقدورات الله تعالى جملة لا يمكن سوى هذه الجملة تعالى ان يكون وراءها مقدور فقد وصلت القدرة الى

الى حد لا يتناهى وزعمه ان الباري عز وجل عاجز عن خلق ممكن سوى هذه الجملة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الا انا نقول الاستحالة في عدم كون
المقدورات لا تقف مطلقا في العلم وفي الوجود بل لا تقف في العالم معقول ومسلم لكن ما ذهبا الى الجهل المستحيل في عدم كون
المقدورات لا تقف مطلقا انما لا تقف في الوجود فقط وكون المقدورات جملة معلومة لا استحالة فيه بل هو عين الكمال لئلا يكون الايجاد بلا علم وغاية
واما عدم صحة تعلق القدرة بما وراء هذه الجملة فلعدم امكان ممكن وراءها لا لنقص في القدرة ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في
ان لا يصح تعلق القدرة بامر ممكن مع امكانه ولا يلزم العجز لان العجز انما يكون اذا صح وجوده مع عدم قدرة القادر عليه
وههنا ما وراء هذه الجملة امور ممتنعة الا ترى ان تعلق القدرة بخلق الشريك محال لاستحالته ولا يلزم منه العجز وما اشتهر ان المتكلمين
قائلون بان كل جملة من المقدورات يفرض الممكن ان يكون جملة اخرى زائدة عليها فالمراد منه ان كل جملة من المقدورات
يكون موجودة خارجة من القوة الى الفعل يكون جملة اخرى تحت تخرج الى الفعل بعدها لا ان كل جملة معلومة للباري يمكن ان يكون
جملة اخرى يصلح للوجود زائدة عليها فان قلت قد اشتهر من المتكلمين ان المقدورات زائدة على المعلومات قلت قد اشتهر
هذه القضية وقد اشتهر ايضا ان المعلومات زائدة على المقدورات والمراد في القضية الاولى من المعلومات المعلومات
بالعلم التصديقي ومن المقدورات ما يصح تعلق القدرة بها ووجهه ان العلم بهذا الوجه لا يتعلق الا بما ثبت المحقق وصحة تعلق القدرة
بالطرفين والمقدور يكون طرفين للممكن والمعلوم طرف واحد فقد صح زيادة المقدور على المعلوم والمراد في القضية
الثانية من المعلوم ما تميز عنده تعالى باي نحو كان من العلم والمعلوم بهذا الوجه يتناول المستحيلات ايضا على ما هو المشهور والمستحيلات
غير مقدورة فصح ان المعلومات زائدة على المقدورات فافهم قوله ولذا معلومات الله تعالى عندهم غير متناهية لم يرد به
ان المعلومات بما هي معلومة غير واقفة الى حد في العلم فانه محال للزوم التجدد والتعاقب والفوت واللحوق في العلم بل
المراد انها غير واقفة في الوجود فكل جملة توجد في الوجود يمكن ان يوجد جملة سواها زائدة عليها وما قيل ان لا جملة للاتفاق
اصلا فلا يتعلق بها العلم فقد اشتبه عليه الوجود العيني بالتميز العلمي فان عدم الوقوف انما هو في الوجود دون التميز العلمي
ولا منافاة بين ان يكون الامور واقفة في الوجود بالتميز العلمي وبين ان يكون لها جملة في العلم فافهم قوله قلنا
لو امتنع اتصاف الغير المتناهي الواقعي اه هذا الجواب من امثال الجنس فان استحالة اتصاف الغير المتناهي الكمي بالقلة والكثرة انما هي
لافضائه الى التناهي وتناهي غير المتناهي محال اما الا تقع فالتناهي فيه غير محال فالفرق بينهما بين والمنع انما عدل عن الاكتفاء
بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة الى السبيل التطبيق لان الاتصاف بالقلة والكثرة انما يوجب التناهي اذا كان الزيادة في جانب
عدم التناهي وهذا لا يتصور لزومه الا بالسبيل التطبيق فمجرد الاتصاف بها غير كاف فتدبر قوله فلا يتوجه عليه ان صفات الله ممكنة اه
هذا النقض لقوله كل ممكن محدث او سند للمنع عليه وجه الدفع على الاول ان الدليل الزامي للمعتزلة وهم قائلون بنفي الصفات
بل يقولون الذات نائبة مناب الصفات فانحصر الممكن فيما عدا الذات وبان المراد بالممكن ممكن سوى الصفات
وعلى الثاني تقرير الاول ظاهر وتقرير الثاني ان المراد بالممكن ما سوى الصفات فصار اي حاصل ان الممكن سوى الصفات
العالم حادث ودلائله مذكورة في محله قوله نعم يتوجه اليه ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم اه فلا يلزم ان يكون
الذات محدثة مسبوقة بالنوع وان اريد بالحدوث المعنى الاعم فلا نسلم ان كل ممكن محدث كذا في الحاشية ويؤيده ان
الذوات الثابتة صور معلومة له تعالى ومتعلق بعلمه تعالى عندهم ولما كان علمه تعالى قديما كان هذه الصور … بالثبوت
الذي لها غير مسبوقة بالنوع فان قلت ليس الحدوث علة … فاذا لم يكن حادثة لم يكن … فلزم الاستغناء قلت

قلت حاجة الذوات الثابتة تسليم ان علة الحاجة الحدوث انه علة الحاجة في الوجود لا في الثبوت فلا يلزم من قدم الثبوت
عدم الحاجة مطلقا الى المقتضي ثم هذا مغوش بالصفات الزائدة التي تقول به الاشاعرة فانها صفات قديمة وهي
ممكنة وعلة الحاجة الحدوث فيلزم استغناء الصفات عن المقتضي ثم انه سيجيء في مستقبل القول انشاء الله تعالى ان قول
ان قول المتكلمين ان علة الحاجة الحدوث معناه ان علة الحاجة الى الجاعل المختار الحدوث لا الحاجة الى المقتضي وعلى هذا فغاية
ما لزم الاستغناء عن المختار ولا شناعة فيه لان الامور الثابتة مناط العلم فلا يكون مخلوقة بالاختيار كالصفات عند الاشاعرة
لا يقال الذوات الثابتة من العالم حادث عندهم بقضه وقضيضه فيلزم حدوث الذوات لانا نقول القدر المسلم
ان العالم حادث موجود بعد العدم واما الذوات الثابتة فثبوتها قديم اي غير مسبوق بالنفي عندهم ومن ادعى
حدوث ثبوت الذوات فعليه البيان لا يقال فالمعتزلة يلتزمون تعدد قدم ذوات غير متناهية سوى ذاته تعالى وتقدس
فما بالهم يشنعون علينا بوجود صفات قديمة ثمانية او سبعة ولا يشنعون على انفسهم حيث التزموا قدماء غير متناهية
لانا نقول منشاء تشنيعهم علينا انا نحن قائلون بصفات موجودة قديمة وهم يزعمون الموجود القديم شركا ويزعمون ان
تكفير النصارى والحكم بشركهم لذلك واما هم فلا يقولون الا بقدم ثبوت ذوات غير موجودة ولا خلاف اصلا فقد اتضح الفرق
لكن الحق ان تشنيعهم ليس الا لفرط جهلهم وتعنتهم وتكفير النصارى والحكم بشركهم ليس لذلك بل لانهم قالوا بوجود اله سوى
الباري عز وجل وانكارهم ما جاء به سيد المرسلين خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه اجمعين
قوله وان المطلوب عدم ثبوت المعدوم مطلقا اه نعم ان اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر الى الثبوت
لو سلم عدم الثبوت والمدعى عدم ثبوت المعدوم مطلقا حتى يلزم مساواة الوجود والثبوت في العدم والنفي (قبل الثبوت)
ذات لا يذهب عليك اذا سلم كون الدليل الزاميا لا يمنع هذا الايراد فان الذي لزم من الدليل عدم الثبوت
قبل الثبوت وهو مختلف عندهم قال المصنف فقيل الواجب بالبحث وجوده اه نعم اختير الشق الاول وهو وجوب الثبوت
ولا يلزم منه كونها واجبة الوجود حتى يلزم تعدد الواجب وهذا انما يتم لو قيل ان ثبوتها انما ثابت من غير مقتض في الثبوت
واجب بالذات وهو بعيد بل هذا الثبوت انما هو باقتضاء المقتضي وهو ذات الباري عز وجل بالايجاب ويسمى
الفيض الاقدس في اصطلاح الصوفية كثرهم الله تعالى قوله ولعل المراد بالنفي اه حاصل الدليل ان العدم صفة
نفي الذات لما ان الوجود نفس صيرورة الذات لان العدم نقيض الوجود واذا كان العدم نفي الذات فالذات
حال العدم منفية فلا توجه ما اورد المصنف بقوله انه في غاية الضعف لكن يرد عليه انا لا نسلم ان العدم نفي الذات
وما هذا الا اعادة الدعوى وليس الوجود صيرورة الذات بل الوجود مبدء الاثار كما مر فتذكر قوله ولا يخفى
ان توارد الوحدة والكثرة اه نعم انه اذا توارد الوحدة النوعية والكثرة المقابلة لها فيجوز ان يكون المعدوم
الثابت تارة واحدا وتارة كثيرا بالنوع فيكون واحدا بالجنس فيلزم ان يكون تارة نوعا وتارة جنسا وهذا
سفسطة ولو توارد الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها يلزم ان يكون المعدوم الثابت تارة واحدا شخصيا
وتارة كثيرا شخصيا فيكون شخصا تارة وكليا تارة اخرى وهذا سفسطة قوله لعبارة اخرى ان اردتم اه نعم ان
اراد المستدل حيث الشقوق الاتي في الاختلاف النوعي ويكون حاصل الدليل ان تتباين بالنوع لذواتها يلزم
التماثل في كل اثنين وان الحدوث بالنوع يلزم عدم التكثر وان لم يتباين ولم يتحد يلزم التزايل بقول الحكماء التغ

الشق الاول الثاني الكلام في الانواع المعدودة انا نقول يلزم ان الانواع متباينة لذواتها ولا يلزم منه كون كل اثنين متباينين
بل انما يلزم كون كل نوعين متباينين ولا استحالة فيه ونختار الشق الثاني ايضا اي الكلام في الاشخاص المعدودة من نوع واحد
لا يصح اختيار الشق الاول الثاني الكلام في اشخاص الانواع الكثيرة المعدودة وهذا هو المراد مما قال في الحاشية في اشخاص النوع
المتعدد اختيار الشق الاول وفي اشخاص النوع الواحد اختيار الشق الثاني وهذا المعنى يستفاد من لفظة ايضا واذا كان الكلام في
اشخاص النوع الواحد فالاتحاد النوعي لازم ولا يلزم عدم التكثر تشخصا في افراد نوع واحد واذا كان الكلام في اشخاص
انواع متعددة فالتباين النوعي بينهما لذواتها اي لماهيتها ولا استحالة وان اراد المستدل في التشقيق التباين والاتحاد
التشخصين ويكون الحاصل ان ماهيات المعدومات لذواتها تشخصا يلزم التباين بين كل اثنين وان اتحدت تشخصا يلزم
عدم التكثر وان لم يتباين لذواتها ولم تتحد لذواتها يلزم التوارد فنختار الشق الاول الثاني الكلام في الانواع المعدودة
ولا استحالة في اقتضاء النوع التباين الشخصي وتباين كل اثنين تشخصا وكذا يمكن ان نختار الثالث على هذا التقدير اذ من الجائز
ان لا يكون من ذوات الانواع المعدودة اقتضاء التعدد الشخصي والوحدة الشخصية بل يكون كل منهما من مقتض خارج
ولا يلزم التوارد لجواز ان يكون كل من الوحدة والكثرة لازما لما عرض له في الواقع لكن يمكن ان يجاب عن هذا التوجيه فانه
قال فيما في النوع الغير المنحصر في فرد اختيار الشق الاول وفي النوع المنحصر فيه اختيار الشق الثالث بل الظاهر في النوع المنحصر في
شخص اختيار الشق الثاني فانه نختار ان التوحد الشخصي لذات الماهية ولا يلزم عدم التكثر لانه نوع منحصر في فرد وان قيل ان
اقتضاء الماهية للوحدة الشخصية غير معقول لان المقتضي لابد ان يتشخص قبل المقتضى فقال لا يصح اختيار الشق الاول في النوع
المتعدد الاشخاص بما ذكر اللهم الا ان يقال لما كان النوعية بالنظر الى الصدق على الكثير لا استبعاد في اقتضاء النوع التعدد الشخصي
فانه ملائم للنوعية واما الوحدة الشخصية فلا تمكن في الاشخاص المعدودة لمختار الشق الاول الاقتضاء و الاولى ان يكتفى باختيار الثاني الشق
كما قررناه الثاني الكلام في الاشخاص المعدودة نختار الشق الاول فان التكثر في الاشخاص لذواتها الشخصية ولا يلزم الا
تباين كل شخصين في الشخصية ولا استحالة فيه فافهم **قوله** يلزم توارد الصفات المتقابلة على سبيل الاجتماع وذلك لوجود
الوحدة في ضمن الكثرة كذا في الحاشية وحاصله انه اذا وجدت الكثرة الشخصية توجد الوحدة ايضا فيتصف الماهية بهما اجتماعا
ولا يخفى ما في لفظ التوارد والمتقابلة من المسامحة **قوله** فالاولى ان يقال ان كان الكلام الخ فيه اشارة الى ان الكلام
المحقق ايضا صحيح وهو ان المراد بالاتحاد والتباين الشخصيان حال الوجود فلا استحالة في الزوال وحاصل الجواب نقل
الى اصل الدليل فانه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية على المعدوم الثابت **قوله** الاولى باختيار الثالث
وحاصله ان المعدوم انما حال العدم ليس فيه تكثر شخصي ولا وحدة شخصية فلا زوال للصفات وانما توصف
حال الوجود عند عروض المشخصات **قوله** وانت باختيار الثاني والحاصل ان المختار انها متحدة بالذات حال العدم
ولا يلزم منه ان لا يصح التكثر حال الوجود لجواز ان يكون اقتضاء الوحدة مشروطا بالعدم وبعد الثبوت لا اقتضاء
قوله وفيه ان المعتزلة ذهبوا الخ يعني ان الجواز انما فلا يصح الجواب القول بعدم الوحدة والكثرة وكذا القول بالوحدة
الصرفة لانهم ذهبوا الى ان في كل نوع من الانواع اشخاصا من لدن الموجود الى الابد واما القطع بعدم التناهي في كل نوع
فلا بد من تصحيحه **قال** ح اي الشيخ والقائلة يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدون خصوصيته وهو قولها بالمثل الافلاطونية
وقد ابطلوه في مقامه وعلى الثاني ان يصير المعدوم بعد العدم شيئا آخر فان قلت استحالة المثل انما هي في حال الوجود دون
يلزم

ان يكون مقتضى لا باء النوعية عن هذا الاقتضاء صح

دون العدم قلت الثبوت الذي هو الوجود ثابتا في هذا الحكم فتدبر **قال** والاحوال التي من جملتها الوجود لا يتعلق بها اثر
القدرة هذا عجيب فان الاحوال لما فرضت تابعة تتبعه الغير وهذا النحو تحقق واقع وهو مبني هذا النحو واجبا بالذات بل ممكن بالذات
فيجب ان يكون متعلق القدرة **قال** التحقيق لا يتحقق في نفس الامر ان يكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما يصدق عليه
مفهوم الثابت مع انه يعلم انه ليس شيئا منها يصدق عليه المنفي اذ مصداق الممتنع لا ذات له فلا يتصف
بمفهوم اصلا لا بالمنفي ولا بالمعدوم نعم يصدق ههنا سلب الثابت وسلب الموجود ولا يلزم منه ثبوت
المنفي ولا ثبوت المعدوم وتوضيحه ان مفهوم المعدوم والمنفي اعتباريان احدهما انهما سلبيان للثابت
والموجود وهما بهذا الاعتبار لا شيء محض لا ان هناك شيئا يعبر عنه بالمنفي والمعدوم فان صدق السلب
لا يقتضي ذاتا مسلوبا عنه بل يكفي انتفاء الذات والاعتبار الاخر انهما مفهومان من المفهومات
وهما بهذا الاعتبار ثابتان في العقل وليسا ثابتين لموضوع اذ لا موضوع لها وبينهما فرق بين والتميز
انما يقتضي الثبوت في نفسه لا الثبوت لشيء وليس ههنا ثابتا لشيء حتى يكون ذلك الشيء ثابتا
بالصدق الثبوتي عليه فلا يلزم ثبوته لمصداقهما وهذا بعينه كما يقول الفلاسفة ان مفهوم الممتنع والمعدوم المطلق
مفهومان موجودان في الذهن فهما ثبوتيان بهذا الوجه وليس لهما مصداق في نفس الامر حتى يصدقا عليه
شيء ايجابا فيلزم ثبوتهما ثبوت موضوعهما بل يصدق سلب الوجود عن الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوت الموضوع
كما لا يخفى نعم يصدق المعدوم وشيئية للمهيات الامكانية الثانية لا لازمة السلب لها الثبوت
الموضوع ونذكر ما يتعلق في امثال هذه الالفاظ فانه مما ينفعك ههنا **قوله** فانه عندهم ممتنع منفي مع كون
هذا النحو مفهوم المنفي ممتنعا ومنفيا غير خارج عن ... فيلزمه البيان نعم انه ممتنع وجوده العيني ولا يلزم من امتناع
هذا النحو امتناع ثبوته المطلق الا ترى ان الفلاسفة يقولون مفهوم الممتنع والمنفي موجود في الذهن بوجود
ظلي ويقولون بانه مستحيل في الخارج وفي الموضوع فلا استحالة في ثبوت مفهوم المنفي واما المستحيلات فثبوت
ثبوت افرادها ان اراد وان كان معدوما ممكن الى اختيار الشق الاول والمنع ... فلا كل افراد للممتنع
متميز عند الباري عز وجل وهو المراد بالتميز في الدليل **قال** والجواب هو النقض بما ... على انه
ينتقض بالممتنعات اذ لا تمايز افراد الممتنعات افراد في نفس الامر حتى تتميز نعم انما التميز مفهوم الشريك
المضاف الى الباري عز وجل وليس له مفهوم كما عرفت وكذا مفهوم الاجتماع المضاف الى النقيضين
هما مفهومان ممكنان لا معنون لهما فالمستحيلات الغير الثابتة هو معنونهما وهي غير مفهومهما ولا استحالة
في ثبوت المفهوم لامكانه لا يقال لا شيء من المفهومات غائبا عن علمه تعالى المحيطة لانه تعالى عن الجهل
علوا كبيرا فيكون الممتنعات ايضا معلومة متميزة لانا نقول ليس هناك مفهوم يصدق عليه انه شريك الباري
او اجتماع النقيضين لكن ~~المصداق لبعض المفهومات~~ وانه ممتنع بل المفهومات كلها ممكنة وليس شريك الباري
ولا اجتماع النقيضين لكن مصداق بعض المفهومات شيء ومصداق البعض ليس شيئا اصلا ويعبر عنه بالمستحيل
لا ان للمستحيلات ذواتا ... نعم ما قيد الغائب مفهومات ممكنة لا معنون لها في نفس الامر
عنوانا لامور فرضية ولا ضير في ثبوت هذه المفهومات فانها ممكنة ولعمري انه القول الفلاسفة

او اورد عليهم ان المعدومات الممتنعة متميزة عند العقل والتميز العقلي لا يخلو عن الوجود الذهني عندهم ولا يمكن لهم الجواب الا بما قلنا فهو جواب
من قبلهم فتدبر **قال** رحمه الله تعالى والخيالات كبحر من الزئبق لانك اذا ادركت ان المركبات الخيالية امور منتحلة الا ترى العطشان
ترى السراب ويزعمه ماء فهي امور ممكنة في حد ذاتها وموجودة في الخيال عند الفلاسفة لان التميز العلمي لا يخلو عندهم عن الوجود
الذهني واذا كانت الخياليات امورا ممكنة فلها نحو ثبوت قبل الخيال فيكون ثابتة في الازل للمعدومة الا ترى الفلاسفة فانهم يقولون
بالوجود الذهني واذا كان لها وجود فاي بعد في ثبوتها قائمة بنفسها غير مترتبة الآثار واما ما افاد قدس سره لانه عبارة
عن جواهر متصفة باعراض فقط لانه لا استحالة في ائتلاف جواهر معدومة ثابتة غير جواهر معدومة ثابتة والوان معدومة ثابتة
واشكال معدومة ثابتة كما تقول الفلاسفة ان هذه المركبات الخيالية موجودة في الخيال مؤلفة من جواهر والوان واشكال
موجودة في الخيال وعندهم في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تتصف الجواهر بتلك الاعراض فقط ان اراد به
نفي الاتصاف الذي يترتب عليه آثار الاتصاف لا نفي الاتصاف المخيل نعم لو ثبت منهم نفي قابل العدم ثبوت المركبات
الخيالية لتم النقض وح لا حاجة الى الاستدلال الذي تكلف به لاثبات عدم ثبوتها عندهم **قوله** لانها لا يجوز ان يكون قائما
بنفسه هذا اتم كيف وقد علمت ان ثبوت المعدوم عندهم الا ثبوتا قائما بنفسه وكون الوجود صفة لا ينافي القيام بنفسه فان الاتصاف
به انما يكون حال الوجود دون حال العدم الا ترى ان الاعراض من الالوان والاشكال صفات مع انها ثابتة
حال العدم عندهم قائمة بانفسها الا ان الاعراض حال الوجود يكون موجودة بانفسها والوجود يكون موجودا بمشاركة
الجنس المخفي انه قد جوز الوجود الذهني للوجود قائما بالذهن دون الموصوف وفي الوجود الخارجي قائما بالموصوف واذا
جاز وجود الموجود دون موصوفية فليجز ان يكون حال العدم قائما بنفسه وحال الوجود قائما بالموصوف على وجه الانتزاع
قائم **قال** قدس سره واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا الثبوت غير الثبوت الذي كلامنا فيه
فان الثبوت الذي كلامنا فيه هو تقرر الشيء في حد نفسه منفكا عن الموجودية لا في موصوف وهذا الثبوت في الموصوف
وهذا هو المتنازع فيه وانها هي الاحوال تتصف بها الاحوال المعدومات حال الثبوت ام لا والثبوت في حد نفسه
من دون ان يكون مبدأ الآثار يكون بلا دليل يكون متفقا عليه فيما بينهم فلا نقض اصلا **قال** رحمه الله تعالى وقد بينا ان
ثبوته اي ثبوت المعدوم ينافي اه قد عرفت سابقا ان الثبوت لا ينافي المقدورية ولا المراد به لان تاثير القادر
في اخراجها عن خير العدم وجعلها متصفة بالوجود او في تقررها تقررا آخر يكون في هذا التقرر مصداقا للموجودية واما
ما ذكر المصنف من الاستدلال لاثبات انتفاء المقدورية فاوهن من بيت العنكبوت كما نبه عليه الشارح المحقق من قبل **قال**
رحمه الله تعالى وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم للمعدوم الممكن اه انت لا يذهب عليك ان المراد بالتميز العلمي ولا شك ان التميز
اشارة العالم لا يمكن ان يتعلق باللاشيء المحض فلا بد من ان يكون للمعدوم شيئية بها يصير المعدوم مشارا وليس
هذه الشيئية باعتبار الوجود الذهني فلا بد ان لا يكون للمعدوم شيئية بحيث يصير قائمة بانفسها ويكون هو المطلوب
وان شئت مزيد تفصيل للدليل فاعلم ان الممكنات معلومة له تعالى عز وجل قبل افادة الوجود متميزة لكمال التميز ولا شك
ان اللاشيء المحض لا يتصف بحكم من الاحكام فلا بد للممكنات من نحو ثبوت وهذا الثبوت ليس ثبوتا ذهنيا قائما بذاته
تعالى لما حققت المشاؤون على انه باطل لا يطلع موصوفه ولا في ذهن من الاذهان لان هذا التميز والعلم متقدمان على
الاذهان كلها واذا لم يكن هذا الثبوت من قبيل الثبوت الذهني الذي هو نحو من الوجود وليس من قبيل الوجود فالممكنات ثابتة

اي وصف ان يكون
هذا الثبوت بمعنى الوجود
بكون الممكنات ثابتة حين الانفكاك
عن الموجودية م

انت لا يذهب عليك

ثابتة حال العدم فقدم الدليل بحيث لا يتوجه الشبهة من شبه اهل التلبيس فافهم وكن من الشاكرين قال قال رحمه
الله تعالى وجوابه منع كون الامكان نعتا ثابتا انت لا يذهب عليك ان مقصود المستدل ان الامكان صفة وجودية
يتصف بها الممكن في نفس الامر فلا بد ان الموصوف به ثابتا في الواقع لان ما ليس بشيء لا يكون مصداقا لامر واقعي والامكان صفة يكون
ثابتة في حال العدم فيلزم ثبوت الموصوف في حال العدم فلزم ثبوت المعدوم الممكن لا يقال الامكان سلب ضرورة الطرفين
سلبا بسيطا فلا يكون ثابتا لشيء في حال العدم بل المعقد به قضية سالبة لانا نقول مفهوم سلب ضرورة الطرفين صادق فيما سلبا بسيطا
على الممتنعات ايضا لان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه ضروري الوجود ولا ضروري العدم لاقتضاء الموجبة ثبوت
الموضوع فيصدق انه ليس ضروري الوجود ولا ضروري العدم سلبا بسيطا فلو كان الامكان عبارة عن هذا المعنى لكان
الممتنع ممكنا بل الامكان عبارة عن سلب ضرورتي ثبوت الوجود وسلب الوجود بما انه حال النسبة غير مستقلة فهو يرجع الى
قضية موجبة حاكية عن صلوح الماهية للوجود وسالبة حاكية عن العدم فان قلت الموجبة الكلية الممكنة انما تقتضي وجود
الموضوع بالامكان لا بالفعل قلت لما ثبت ان مصداق الامكان لا بد فيه من صلوح الماهية للوجود فهذا الصلوح ثابت
للماهية وان لم يكن هذا الصلوح ثابتا يكون سلب الوجود ضروريا فلا امكان فلا بد من ثبوت الموضوع ولا يكفي مجرد امكانه فقد بان
لك بهذا ان الممكنة تقتضي ثبوت الموضوع بالفعل ما دام الامكان وليس كما زعم المحقق الدواني وغيره وتبعناه في بعض الكتب
المنطقية ان الممكن يصدق مع الوجود بالامكان ومن سبيل آخر قد بين الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الجهة اذا جعل
جزء المحمول تنعقد القضية ضرورية فلا بد من دوام ثبوت الموضوع وتم مقصود المستدل فان قلت فهل يمكن للفلاسفة
الاجابة عن هذه الحجة بالقول بالوجود الذهني قلت لا اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان في صدق المواد الثلث على ماهيات
موادها لا دخل للاذهان ولا للوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان الممكنات ممكنة وجدت الاذهان ام لا وانكاره مكابرة لا يلتفت اليه
من له ادنى فطنة فان قلت يجوز ان يكون الوجود الذهني للممكنات ثبوت الامكان باعتبار قيامه في ذات
الباري عز وجل قلت قد ابطل في موضعه ارتسام الصور في ذات الباري عز وجل واما ثانيا فلان هذه الاذهان حادثة
الاذهان ممكنة قبل وجودها لا سيما عند معشر القائلين بحدوث العالم فلا يكفي لكون الامكان صفة ثابتة في نفس الامر
مصداق موجودها علمت فافهم قال رحمه الله تعالى ويجوز ان القصد الى ايجاد غير المتناهي اه حاصله لو كان المعدوم ثابتا قبل
الوجود لا شيئا بحتا فاي شيء تعلق به القصد وهذا ضروري وانكاره مكابرة وتفهم من فتوحات المكية تقرير هذا الوجه
بمقدمات شرعية بان الله تعالى قد اخبر الله سبحانه بانه يعني عند ارادة الايجاد يأمر بالكون فيقول كن فيكون عقيبه من غير
تراخ والامر لا شيء غير معقول والقول بان قوله يعني يقول كن فيكون ارادته سرعة الايجاد وتمثيل لسرعة الايجاد
بهذا القول المتعقب للامتثال لا يلتفت اليه وهذا التقرير قوي لا يطفأ نوره بافواه المعتزلة القائلين بالاحوال المذكورة قال
قدس سره وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم اه قد عرفت فيما مر ان دفع هذا النقض فانه ما هو مستحيل ليس معلوما لانه
معدوم مطلق لا يصلح للتميز والاشارة وانما المعلوم عنوان لا معنون له اصلا وهو امر ممكن قال والحق ما
ذكره شيخنا قال عن ابي معمر اه انت لا يذهب عليك انه ليس فيه تمثيل وانما هو استدلال بمقدمات قطعية من ان الممكن في حال
العدم معلوم وكل معلوم متميز ومشار اليه وفي الضروري ان اللاشيء المحض لا يمكن اليه الاشارة وهذا في جدا فالاول
لما ذكر حدث الاحساس بقيتها للمنطق كما يذكر النظر للتنبيه على المقدمات البديهية الحقة المبحث الثاني

انت لا يذهب عليك ان مقصود المستدل

صلوحها للعدم فلا بد من ثبوت الموضوع
ومن البين ان لا وجود حال العدم فله
ثبوت غير الوجود حال

انت لا يذهب عليك انه ليس تمثيل

من الخاتمة قوله اللهم الا ان تقيد الثبوت عندهم اه لا نعلم جهة التمريض الى رابعه بلفظ اللهم الا ان تقيد فانك قد علمت ان الثبوت
ليس صفة زائدة على الذوات المعدومة عندهم قال قدس سره فان الفاعل لا تاثير له في الذوات اه اراد بالفاعل
الجاعل الذي يوجد بالارادة والاختيار لا المقتضي مطلقا فالذوات عندهم في حال الثبوت حال العدم ليس بجعل الجاعل
المريد بل بالقضاء ذات الباري عز وجل بالايجاب قال رحمه الله تعالى قال الامام الرازي انه جهالة تنبيه وبخط طاهره
قال العلامة القوشجي رحمه الله تعالى من قال منهم باتصاف المعدومات بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات بل يقول
لي ان الموصوف معدوم لكن الصفات ايضا معدومة كما يقولون رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما
وبيده سيف معدوم تحرك حركات معدومة وعلى راس المعدوم قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فلم
يلزم الا القول بالصفات المعدومة للذوات المعدومة ولا غلط فيه وهذا كما يقول الفلاسفة المثبتون للوجود الذهني
يجوز تخيل رجل كذلك من دون وجود كذلك فالمعدوم في الخارج الموجود في الخيال متصف بحركات والوان معدومة في الخارج
وموجودة في الخيال وان حصل ان اتصاف المعدومات بالصفات معدومة اتصافا فلا يكون مناط ترتب الاثار الا اتصاف معدوما
جائز لا غلط فيه لا تقيد هذا الا تصور في الواجب المتصف بالصفات فانه لا يكون الاتصاف معدوما ولا الصفات معدومة ولا
الذات فالواجب المعدوم الموصوف بالصفات الكذائية من المستحيلات والمحالات متفقة لا نعول عليها لانا نقول المقصود
انه لما جاز كون معدوم متصفا بالصفات المعدومة فيجوز العقل قبل ملاحظة البرهان ان يكون واجب كذلك فيتفع شك
في وجود الواجب نعم يقوم البرهان على ان المعدوم المتصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لا يكون واجبا بالذات
فقد خرج من هذا جواز ثبوت المعدوم واتصافه هناك بالثبوت بصفات معدومة ثابتة من دون لزوم سفسطة ولا
استحالة قال خليفة الله تعالى في الارضين امام الصوفية الصافين الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات المكية
الباب الحادي وسبعين وثلثمائة في اول فصوله الممكنات من حيث ان لها اعيانا ثابتة لا موجودة مساوية لواجب
الوجود في الازل وكما ان لها تعلق سمعا ثبوتيا بالوجود بالخطاب الحق اذا خاطبها وان لها قوة الامتثال
كذلك لها جميع القوى من علم وبصر وغير ذلك كل ذلك امر ثبوتي وحكم محقق غير وجودي على تلك الاعيان وقال في الباب
السادس والخمسين وثلثمائة لما كان الوصف النفسي للموصوف لا يمكن رفعه الا برفعه معه الموصوف
لانه عين الموصوف وكان تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا لان الممكن يستحيل عليه الوجود ازلا فلم يبق الا
الا ان يكون ازليا التقدم فتقدم العدم نعت نفسي والممكنات متميزة الحقائق والصور في ذواتها لان الحقائق تعطي ذلك
فلما اراد ان يلبسها حالة الوجود ولم يتم الا بالله وهو عين الوجود وهو الموجود وظهرت الممكنات باستعداد الممكنات
وحقائقها فرات نفسها بنفسها في وجود موجدها وهي على حالها في العدم فان لها الادراكات في حال عدمها كما انها
مدركة للمدرك لها حال عدمها ولهذا جاء في الشرع ان الله يامر الممكن بالتكوين فيكون فلولا ان ثمة له حقيقة السمع وانها
يدرك بها امر الحق اذا توجه اليه لم يكن ولا وصف نفسها لقول لذلك الشيء المنعوت بالعدم وقال في الباب السابع
والخمسين وثلثمائة في سعيهم اي الاولياء والمؤمنين الصادقين نطق الموجودات بل نطق الممكنات قبل وجودها
وادراكه بعيد سلم فانها حية ناطقة دراكة بحيوة ثبوتية ونطق ثبوتي اذ كانت في انفسها اشياء ثبوتية فلما خلع عليها حلة الوجود صارت حية ٢
به ناطقة بنطق وجودي دراكة بادراك وجودي انتهى كلماته الشريفة فانظر في هذا الكلام وكل الامور الى الله عز وجل

المقصد

المقصد السابع كما قوله اعلم ان هاهنا مقامين اه حاصل المقام الاول ان الاحوال واسطة بين الموجود والمعدوم
لا موجودة ولا معدومة عندهم وعند الجمهور ليست واسطة وهي مندرجة في احدهما وهذا الخلاف لفظي فان الجمهور يسمون ماله
تحقق موجودا وما ليس له تحقق معدوما وظاهر انه لا واسطة بينهما وهم يسمون ماله تحقق بالذات موجودا وما ليس له تحقق اصلا لا
بالذات ولا تبعا معدوما وظاهر ان بين ماله تحقق بتحقق الغير واسطة ويسمونه حالا واما المقام الثاني فالذي يظهر من
تتبع كلام القوم ان الاحوال هل هي ثابتة لموصوفاتها حالتي الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالقائلون
منهم بثبوت المعدومات يقولون بثبوتها في الحالين لموصوفاتها والجمهور ينكرون ثبوتها حال العدم اما عندنا فعند الماتريدية
والاشعرية فلان المعدوم ليس بشيء فلا يثبت له صفة ثبوتية واما عند المعتزلة فلان موصوفاتها وان كانت ثابتة حال العدم لكنها
في حال العدم معراة عن الصفات وفيه تامل والذي يظهر من ظاهر كلام المحشي هو ان الاحوال مع خروجها عن حيز الوجود
هل لها ثبوت كما يكون للمعدوم واما عند المعتزلة فهم قائلون بثبوتها والجمهور ينكرونها اما كون فلانها ليست موجودة وما ليست
موجودة ليست ثابتة واما عند المعتزلة فلانها ممتنعة منفية فهي ليست ثابتة عندهم وهذا غير مطابق لاقوالهم فان القائل بالحال صدر
الشريعة ولا يظهر من كلامه ثبوتها بهذا الوجه بل يراها معللا بعلة غير موجبة وما قيل بانها ممالا ثبوت لها اصلا والحاصل لا
يظهر من كلام المعتزلة كونها منفية غير ثابتة ثم في الاحوال خلافان آخران احدهما ان بعض قائلي الاحوال يقولون انها
لا تحتاج في ثبوتها لموصوفاتها الى جاعل ويزعمون ان تعلق الارادة بها وهذا فاسد فان هذا الثبوت امر واقعي
فلا بد له من علة جاعلة والآخر ان صدر الشريعة رحمه الله تعالى منع زعم انها لا تحتاج الى احداث العلة وبالغ في بيانه مبلغا وجعلها
داخلة في جملة ما يتوقف عليه الفعل الاختياري مع انه لا يجب الا بعد تحقق الاختيار بل بشرطها في زمانه فان الاختيار نوع من الاحوال
فهو واجب في زمانه في حال الموقوف عليه وهذا ايضا فاسد فانه اذا لم يجب ثبوتها لموصوفها وجاز ارتفاعها حال
وجود علتها فنسبة العلة الى ثبوتها وسلبها سواء فثبوتها بلا مخصص ورجحان احد الطرفين بلا مخصص باطل ضرورة
ولتفصيل المقام موضع آخر قال رحمه الله حجة المثبتين امران انت لا يذهب عليك ان المحال اذا كان ما عرف
لا حاجة الى اقامة الحجة عليها فان ثبوت الامور الاعتبارية الانتزاعية مما لا خفاء فيه قال قال رحمه الله تعالى
ولا معدوما والا لاتصف الشيء بنقيضه انت لا يذهب عليك ان العدم ليس على مذهب مثبتي الاحوال نقيضا للوجود
لوجود الواسطة والنقيض انما هو رفعه واذا قالوا انها ليست موجودة فقد اتصف بالنقيض فهذه لازمة عليهم فافهم
قال رحمه الله تعالى قلنا لا نسلم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تلك الصور بان يقال انت لا يذهب
عليك ان استحالته واضحة لان هذه الصور ان كانت لكل واحد منها عين ما بقي بعد حذف المشخصات من البسيط
يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان والا كان كل منها جزءه فلا يكون تلك الصور مطابقة للبسيط ويلزم تجزيه ضرورة ان
في الخارج هف وسيزداد هذا وضوحا ان شاء الله تعالى المرصد الثاني في المقصد قوله كانه اشارة الى
ان البحث اه ربما يتراءى انه اذا كان البحث عما يصدق عليه الماهية لم يصح وقوعه في الامور العامة لان الامر العام مفهوم
الماهية لا مصاديقها والجواب ان البحث ليس عن خصوصيات المصاديق بل عنها بما هي مصاديق لهذا المفهوم فجهة
البحث هنا كونه مصداقا لهذا الامر العام وبهذا الوجه يحسن البحث عنها في الامور العامة وليس البحث فيما عقدوا له
مسائلهم الامور العامة بل عنها وعن مصاديقها بما هي مصاديقها فتامل قوله ولعله اراد بالحيثية المقصد اه

وهذا فاسد

قيل هذا القصد انما هو في نظر الباحث لان حيثيات الموضوع انما هي تقييدات في نظر الباحث والاولى ان يجعل الحيثية قيدا
الموضوع حتى يكون موضوعات المسائل المثبتة المقيدة بصلوح الوجود لانه لا يخفى ان الاحكام التي يحكم بها ليست الا احكاما
مختصة بالجهات الممكنة ولا يبحث اولا عن شيء معتد بها للممتنع والواجب جل مجده وكون حيثيات الموضوع مطلقا في نظر
الباحث مما لم يثبت بل الذي يدل الفحص عليه ان الحيثيات التي هي من الامور المبحوثة حيثيات في نظر الباحث فافهم قوله
لانه اذا كان البحث عنها الخ لا يخفى ان البحث عن الوجود والعدم انما لكونهما وسيلتين الى معرفة المبدا وليسا وسيلتين
الا لكونهما عارضين للجهات فيكون البحث عنهما لكونهما من حيث انهما عارضان لها فيكون البحث عنهما متاخرا عن بحث المثبتة
فلا يصلح ما ذكر وجها لتقديم بحث المثبتة على البحث عن الوجود والعدم ولك ان تقول ان البحث عن المثبتة لكونها وسيلة
وهو من جهة كونها معروضة للوجود وكذا البحث عن الوجود لكونه عارضا له فلكل منهما صلاحية لان تقديم مباحثه على
الآخر فالمصنف نظر الى الاول فقدم مباحث الوجود والعدم وبعضهم نظروا الى الثاني فقدموا مباحث المثبتة فتامل فيه
قوله ولك ان تقول في الامور العامة الخ قيل تحريره ان في الامور العامة من فنون ما بعد الطبيعة الذي موضوعه
الموجود من حيث هو موجود فيكون البحوث عنه في الامور العامة مقيدا بقيد الوجود لان الحيثية المعتبرة في موضوع
العلم معتبرة في فنونه وهذا انما يتم لو كانت الحيثية المذكورة تقييدية ولو في نظر الباحث والظاهر ان الحيثية اطلاقية
والموضوع نفس الموجود من دون ان يصير رياضيا او طبيعيا والاولى ان يقرر ان موضوع علم ما بعد الطبيعة
نفس الموجود والبحث عن المثبتة وغيرها لانها من الاعراض الذاتية للموضوع فالمثبتة انما يبحث عنها من جهة كونها
من عوارض الموجود فيكون البحث عنها متاخرا عن البحث عن الموجود الذي هو الموضوع فتامل قوله وموضوعه
الموجود من حيث هو موجود قد اعترض عليه اولا بانه لا يصح البحث عن المقولات وجوابه ظاهر فان المقولات من الاقسام
الاولية للموجود فيكون اعراضا ذاتية لها وموضوع المسئلة قد يقع ما هو عرض ذاتي للموضوع لكن القوم لم يجعلوا هذا
بل جعلوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود ولكون الموجود معتبرا في مفاهيمها الرسمية لها والنوع قد يقع موضوع المسئلة
هكذا افاده مد ظله واليه يشير كلام الشيخ في الشفاء فتامل فيه ولا يلزم عليه كون دخول المنطق في ما بعد الطبيعة لكون
موضوعاته التي هي المعقولات الثانية من الاقسام الاولية للموجود وبمنزلة انواعه لان البحث هناك لجهة زائدة على
الموجودية وهو الايصال فافهم وثانيا بانه يجب ان لا يصح اثبات الوجود لشيء فيه لان الموضوع لا يقع محمولا واجيب في
المشهور بان الموجود ليس هناك محمولا بل موضوع وقولنا الواجب موجود مآله بان الموجود ينقسم الى الواجب وغيره
ولما كان وجود غيره ضروريا اقتصر على الباقي والدعوى على اثبات آخر القسمين وعلى هذا يكون امثال هذه المسائل
من الامور العامة وانما يذكر في الالهيات لكونها مبادئ لمسائل اخرى وارتباطها بها الا يذكر مباحث الجوهر في
الزمان فتامل وقد يجاب بان الموضوع الموجود المطلق والمحمول الموجود الخارجي وثانيا بانه لا يصح البحث عن معدومية
الاشياء كخ شريك الباري ممتنع وامثاله ويجاب عنه بانها ما وله بان الواجب لا شريك له وبان هذه المسائل المعدوم
ليست مسائل الفن وانما يذكر استطرادا لكن قول المعلم الثاني ان البحث عن الوجود والعدم للاشياء في الالهي ينافيه بحسب
الظاهر فتامل قوله والمهية معنى آخر يفهم من كلام الشيخ اه ظاهر هذا الكلام ان المهية بالمعنى المشهور وهو ما به الشيء هو هو ما
هو يطلق على الوحدة العارضة بعد اجتماع الافراد وهذا فاسد بالضرورة والمخفي حمله على ان هذا اصطلاح آخر وبعد عن

عن العبارة ظاهر ونحن ننقل كلام الشيخ والذي وقع عليه من القيل والقال فنقول قال الشيخ في فصل من الفصول التي
عقدها لبيان الحد بهذه العبارة وكل بسيط فالمهية ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيته ولو كان هناك
شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهيته مهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته
وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا المركبات بالصورة وحدها اي ماهي فان الحد من المركبات ليس هو
من الصورة وحدها بل حد الشيء دال على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا الفرق
الفرق بين المهية في المركبات والصورة وللصورة دائما جزء في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته
لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا الصورة ذاتها الى اخر ما نقل المحشي وقد تحير المحصلون في تحصيل معناه
واعترف الخوانساري في حواشي الشفاء بقصور كلام الشيخ فان آخر كلامه يدل على ان المراد بالمهية ما به الشيء
هو ما هو لا ما يكون الشيء عبارة عنه وعلى هذا فالمهية هي الذات والاولى لتخصيص البسيط بهذا الحكم وليس معنى ما به الشيء
هو ما هو ان يكون الشيء عبارة عنه ويكون حمله حتى يكون المركب عن الواحدة مهيته والا لكان الجاعل المفرد الضم سيما لكونه هو ما هو
بل معناه ما يكون الشيء عبارة عنه ويكون حمله مفهوماته فمهية المركب مجموع المادة والصورة لا
هذا التركيب الجامع ووجهه الصدر الشيرازي في حواشيه على الشفاء بان المراد بالمهية الحد لانه يقال في جواب
ما هو اراد ان البسيط ما لا يكون في قوامه تركيب من المادة والصورة ولا يكون له تعلق بالمادة والموضوع
واراد بالذات الامر الموجود في الخارج وحاصل مقاله ان البسيط حده ذاته اي حده مطابق لذاته من دون زيادة
على ذاتياته لانه ليس شيء قابل حتى يوجد ولو كان هناك قابل لم يكن مهيته وحده تقابل ذاته بل يكون ازيد منها لان
ذاته اما نفس المقبول او مركب من القابل والمقبول فان كان نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة ليس يقابلها
حدها لانها متعلقة بالمادة فيجب اخذ المادة في الحد كما بين سابقا واما المركب فحده ليس بالصورة وحدها لان الحد ما يدل
على جميع المقومات فلا يكون بالصورة وحدها بل لا بد من اخذ المادة في الحد مرتين مرة لانه جزء من المركب ومرة لتوقف الصورة
عليها والى هذا اشار بقوله فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه فقوله وبهذا يعرف الفرق اي يعني انه لما ذكر من ان الحد
لا يقابل المادة ولا الصورة وان المركب ليست صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية في البسيط وبينها في المركب
وكذا بين الصورة في البسيط وبينها في المركب ويحتمل ان يراد يعرف الفرق بين المهية والصورة فيهما فقوله وللصورة
دائما جزء في المركبات اه وقع في محل ايضاح الفرق يعني ان الصورة دائما جزء في المركب بخلاف البسيط فان الصورة
ذاتها وكذا المهية اي الحد في البسيط تقابل ذاتها واما المركب فلانه صورتها ذاتها ولا حدها اي حدها ذاتها
اما الاول فمحفوظ واما الثاني فلان المهية ما به الشيء هو ما هو ولعله اراد به هو ما به الشيء هو ما هو في جواب ما هو
لينطبق على الحد وليس المراد ما هو هو الا بالتركيب الجامع مع الوحدة العارضة له وذاته في الخارج ليس الا مجموع
المادة والصورة وليس المادة والصورة ما بهما المركب كيف كان قابل مع تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة
فمهيته اي حده هذا التركيب وهذه الوحدة اعني المادة والصورة مع تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة فقد
اعتبر في الحد امر زائد على ذات المركب هذا ملخص ما قال في تقرير كلام الشيخ ولا يخلو كلامه عن ارتكاب التكلف
فتامل **المقصد الاول** في تمييز المهية عما عداها قوله يعرض الشيء عن المهية من حيث هي اه اعلم ان

التقيدات التي يقيد بها الموضوع على نحوين احدهما ما يختص به الموضوع ويقبل افراده نحو الانسان الى المراد به الكلي
وثانيهما ان يكون الموضوع امرا واحدا ويكون له احكام باعتبارات شتى فيقيد حين الحكم باحدى الاعتبارات التي
لاجلها الحكم والتقيد ههنا من القبيل الثاني دون الاول والحيثية لا تخصص الموضوع لعدم المغايرة ففائدة الحيثية الايذان
بان الحكم متعلق بمرتبة الماهية وان مصداقه الذات سلبا وثبوتا اذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل كلام المحشي ان الحكم بسلب
العروض لغير ثابت في هذا المقام لان هذه المرتبة لا يصلح مصداقا للعروض فيصح التقيد بالحيثية فافهم قوله قال
بعض المحققين نعني المحقق الدواني قال الاستاد الحبر العلامة الشارح رحمه الله تعالى ولعلك تأملت في جدتها توجيها حسنا قوله
انت تعلم ان مغايرة حقيقة زيد للضاحك والكاتب الى ان لا يدار عليه كونها مقصود بعض الفضلاء ان الاشتباه بين
الذاتيات والعرضيات ثابت والخاصة مشتبهة بالفصل والجنس بالعرض العام فعرضية العوارض مشتبهة ولذلك ضرورية تحتاج
الى البيان ووضع الضابطة الفارقة فلهذا تعرضوا لها وبينوا ان ما ثبت في مرتبة الذات ذاتي وما يسلب عنها عرضي
فح لا توجه ما اورد المحشي نعم يرد عليه ان تعبير التعبير عنها بالعوارض يكون الحكم ضروريا لان البداهة والنظرية تختلف
باختلاف العنوان فلا يصح التعين بهذا الطريق فافهم قوله فالاولى ان يقال المراد بمغايرة الماهية قال استاذ
عصره العلامة الحافظ الباركي في حواشيه على شرح حكمة العين رحمه الله ان حاصل كون الضاحك عرضيا وكون
مصداق الحمل غير ذات الانسان واحد ومن البين ان التعرض لم يقع لخصوص العوارض بل غير لعنوان العارض
فح يرجع الحاصل الى ان مصداق ما هو خارج ليس نفس الذات وانه عرضي لا ذاتي وهذا لا طائل تحته قوله
لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التفسير اه لا يدري ما ذا اراد فان الماهية وان لوحظت من حيث هي هي مع قطع النظر عما عداها لا
ينسلب عنها عوارضها بحسب نفس الامر فان الملاحظة وقطع النظر لا يغير الشيء عما هو في الواقع ثم ان اراد بسلب
العوارض عن تلك الماهية الملحوظة سلب الاتصاف بها فهو لا يصدق البتة لعدم المطابقة لما هو في الواقع وان اراد
سلب ثبوت العوارض في مرتبة الذات فهو بعينه ما ذكره الشارح المحقق قدس سره قوله ولعله انما فسره بذلك اه لعله
فسره بذلك لئلا يتوهم لزوم استحالة ارتفاع النقيضين لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين ولا فرق بينه وهو
لا يقبل لان مقصوده دفع التوهم بان المرتفعين ليسا نقيضين لان يرجع ارتفاع المتقابلين الى ارتفاع النقيضة
والمرتبة وذاتيه احدهما ليس نقيضا لذاتية الاخر بل كلاهما حالمات الحاجبان قوله وانت تعلم ان مرتبة الماهية اه هذه
مواخذة لفظية واطلاق المرتبة على الذاتية ليس بعيدا فان مرتبة الشيء ما يوصف به ويتصف به كما يقال مرتبة العلة
التقدم وكذا يقال مرتبة الماهية مرتبة الذاتيات اي تحصل الماهية في مرتبة الذاتيات فلا بعد في اطلاق مرتبة الماهية
على الذاتية فتأمل فيه ثم ان الشارح المحقق قدس سره لم يطلق لفظ ارتفاع المرتبة فلا يتجه شيء حتى يحتاج الى العذر قوله ولكونهم
فسلب النقيضين عن المرتبة يعني ان استحالة ارتفاع النقيضين لازمة ولا تقع اه ويل لان حاصل ارتفاع احد
النقيضين نقيض له فاذا كان قولنا الماهية من حيث هي مرتفعا كان هذا الارتفاع نقيضا له وهو قولنا ليس الماهية من
حيث هي هي او كان حاصل القول الاول ان ذاتي للماهية وقد ارتفع وحاصل هذا القول الثاني الذي هو نقيضه ليس ذاتيا لها
وقد فرض ارتفاعهما فيلزم ارتفاع ذاتيه وسلب ارتفاعه ولا يتاتى الاستحالة هذا وذلك لان مفهوما معنى احد
النقيضين كان نقيضه منع النقيض الاخر فاذا كان احد النقيضين بمعنى ارتفاع مفهوم كان ارتفاع النقيض الاخر
ارتفاع

فان شيئا منهما ليس نفس الماهية ولا جزءا لها وهذا احسن الى الشارح المحقق

تمنع ارتفاع نقيض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه فقد لزم ارتفاع المرتبة عن احد النقيضين وارتفاع هذا الارتفاع
ولزم الاستحالة بعينه هذا خلاصة كلامه انت لا يذهب عليك ان هذا انما يرد على القائل لو اراد بالنقيضين النقيضين الحقيقيين وهو بعيد كيف وهذا القائل
النقيضين مسلوبا عنهما الذاتية والنقيضان الحقيقيان قضيتان او في قوة قضيتين فكيف تقع مسلوبا عنهما بل
مراده النقيضان التصوريان اي المفهومان المتباعدان غاية التباعد بحيث يكون احدهما رفعا والآخر رفعا
به وينعقد منهما قضيتان احدهما محصلة موجبة والاخرى معدولة موجبة واذا كان حاصل المحصل ذاتية مثلا للمهية كان
حاصل المعدولة ذاتية لا وهذا ظ فان ارتفاعهما يرجع الى ارتفاع الذاتية عنهما ولا فساد فيه بوجه من الوجوه
وانما احتاج الى هذا التذييل لان المعدولة عند وجود الموضوع مساوية للسالبة على ما اشتهر في المنطق فيتوهم ارتفاع
احد النقيضين وهو في النقيض الآخر فدفع الوهم بان رجع هذا المعدولة الى محصلة اقوى في المصداق لان حاصل
المهية من حيث هي لا ان لا ذاتي للمهية فهذه المعدولة ليست مساوية للسالبة البسيطة انما المساوي لها المعدولة التي
حكم بثبوت السلب في مرتبة العارض ثم هذا كله انما تحتاج اليه في تقرير كلام القائل واما انه الحق فلم يطلق لفظ النقيضين
اصلا بل انما حكم المصنف بارتفاع المعدولتين افاد قدس سره بان حاصله يرجع الى سلب الذاتية لا الى
الانتفاء في ملاك الانتفاء فالحاصل من الشيئين انتفاء [illegible] ضرورتين لوجود المهية [illegible] وثبت مرتبة
واما التقرير كلامه قدس سره بحيث يطلق لفظ ارتفاع النقيضين ثم يأول بارتفاع المرتبة عنهما ثم الاعتراض
عليه اشتمل بلفظ ارتفاع النقيضين وبلفظ ارتفاع المرتبة عنهما باراده النقيضين الحقيقيين كما وقع في المحاكمات هنا
قوله ويحكي الامام ان التناقض اه يعني ان التناقض قد يطلق على كون القضيتين بحيث لا يصح اجتماعهما
في الصدق ولا ارتفاعهما وهذا يختص بالقضية وقد يطلق على كون المفهومين في غاية التباعد بحيث يكون
احدهما رفع الآخر وبهذا المعنى يطلق على المفردات ايضا وحكمها انه ان اريد بالاول فلا يصح الارتفاع
اصلا في المرتبة من المراتب فيصح مرتبة الماهية لصدق السلب وان اريد الثاني فيصح ارتفاعهما
بل يجب في مرتبة الماهية لان المفهومات كلها مسلوبة سواء كانت ثبوتية او سلبية عن الماهية المرتبة
وليس يعني ارتفاع النقيضين حقيقة اذ لا منافاة بين الموجبة المحصلة والموجبة المعدولة لا يجوز ويتضح هذا حق
الاتضاح بما قدمنا ان هذه المعدولة [illegible] في قوة السالبة بل هي في قوة النقيضين الموجبة المحصلة المحكوم
فيها بثبوت وانه السلب لها انه قائل قوله وعلى بعض الاعلام انما قد جوز ارتفاع النقيضين
الى [illegible] كلام بعض الاعلام المحقق الدواني في اطلاق جواز ارتفاع النقيضين اصلا وكلامه نص في
ارتفاع السلب الثابت من لفظ السلب قوله كأنه ينادي من مكان بعيد هذا انه ينادي بهذا
المفهومات النقيض الغير المفهوم حاصله النفي المباين وحمله كونه على هذا المرتبة بعيد ان مقتضى هذا المعنى انه يصدق
سلب ثبوت المفهومات بالمرة بهذا الاعتبار [illegible] سلب ثبوت السلب [illegible] هذا اصطلاح النقيض
ولا ارتفاع عنها وهذا الرجل معذور في ايراد مثال هذه الامور وان لم يطلع الله تعالى على حقيقته
لسبقته محرم الافهام عليه كلام المحققين والعلماء والراسخين عليه قوله ضرورة ان التناقض من النسب المتكررة
ومن مآله وما عليه فتذكر قوله ورده السلب عن النسبة السلبية دون الايجابية غير معقول كيف ويلزم

صرح بان الذي يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين فجعل

[illegible]

عنده اي الموضوع والمحمول باعتبار النسبة بتثليث القضايا ولم يقل به احد كذا قوله اي نسبة وقد مر

مفصلا من الكلام المتعلق بالمقام ما يعجب الطالب الهداية ويوقظه من الغفلة لكن قد ذكر ان

اشتباه الكلام ممتنع فعليك بمطالعة الحاشية المجددة للمحشي الدواني **قوله** قلت لعله اراد به

الملاحظة الى الاطراف والجواب ان يقال مقصوده قدس سره انه اذا لوحظ الماهية متقيدا بحد من حيث هي مع

الامور المقيمة او منضمة لذلك بهذه الملاحظة مصداقا للاحكام بشيء من العوارض اذ لا بد من مصداق

من امر زائد على الموضوع فاذا جعل هذه الماهية الملحوظة موضوعا للقضية محمولها العوارض وقصد الحكاية عن هذه

المرتبة لم يصدق الا وانما يصدق اذا جعل الذاتي محمولا ولم يرد ان الماهية مجردا لو لوحظ وحدها من دون ان يلاحظ

شيء آخر ولو محمول القضية يكفي للحكم بالذاتيات دون الحكم بالعوارض يتوقف ويلوح عليه آثار البطلان واما

ما اجاب المحشي ان هناك ملاحظة الذات والذاتيات وليس ملاحظة غيرها فيه انه لو لم يكن هناك

ملاحظة اخرى لم يصح الحكم بالسلب ايضا اذ لا بد للسلب ايضا من ملاحظة المحمول ولذا لم يصح الحكم بالايجاب الكاذب

ايضا وينبغي ان يحمل كلامه رحمه الله تعالى على ما قررنا كما يدل عليه قوله واما حمل **قوله** الحاصل ان مصداق الحمل اللغوي

الخ **قال** في الحاشية اراد بالحمل اللغوي ما هو المشهور اي صورة ثبوت المحمول للموضوع من حيث حصولها في الذهن

وصورته لا من حيث انها حاصلة فيه والحق ان الحمل اللغوي تلك الصورة والحمل الحقيقي مصداقها واراد بالصورة

حيث انها حاصلة في الذهن العلم بهذا الثبوت والحكم الذهني به وبالصورة لا من حيث انها حاصلة

مرتبة المعلوم سواء حكم الذهن به ام لا فالاول الحمل اللغوي والثاني الحمل الحقيقي وجعل مصداق الحمل اللغوي

ملاحظة الماهية وحدها انما فقط في الذاتيات ومع ملاحظة غيرها في الوضعيات وجعل مصداق الحمل الحقيقي الحمل

الحقيقي في الذاتيات نفس ذوات الموضوع فقط وفي الوضعيات مع غيرها ولا يظهر لهذا وجه فان مصداق

القضية ما الصدق للمطابقة لها والعلم بالنسبة والمعلوم به انما الصدق فان المطابقة لما هو في نفس الامر اي من دون الاعتبار

المعتبر وملاحظة الملاحظة وان كان يقتضي اي في نفس الامر انما يتحقق في الملحوظ بما هو ملحوظ فمصداق الحمل اللغوي

والحقيقي شيء واحد وهو نفس ذات الموضوع المتقرر في نفس الامر مع قطع النظر عن غيرها في الذاتيات

وفي الوضعيات نفسه مع الاتصاف بالصفة ومع الحاصل ان المصداق في الذاتيات نفس الماهية من حيث

هي هي ومع قيد الاعتبار لم يعتبر فيها شيء خارج فاذا اريد الحكاية عن هذه المرتبة لم يصدق حكم ايجابي بحمل

العوارض وانما يصدق ما محموله الذاتيات كما قد قررنا فيه ذكر **قوله** هذا مبني على ان اللوازم الماهية

نقيضها الماهية الخ يعني ان في اللوازم مذهبين احدهما ان اقتضاءها نفس الماهية المفردة ولا دخل فيه للوجود

والثاني ان ليس حاصلا للنفس الماهية وان كان في كلامه نوع تناقض كما قد مر فلا اشارة اليه فالثاني انها ان

المقتضي لها الماهية من حيث الوجود فعلى الثاني لا يلزم نسبة اللوازم الى نفس الماهية ومقابلاتها

نسبة واحدة فيكون بالنظر اليها نفسها ثبوت اللوازم وثبوت مقابلاتها على الدليل ويسقط

الاعتراض بهذا والحق ان القول بامكان ثبوت مقابلات لوازم الماهية مكابرة فاضحة ومن الدلائل

ان تصور الماهية الاول تصور الماهية واللاماهية وقد صرح به السيد المحقق قدس سره في مواقفه

الماهية

وكتبه عبده

من كيفية ذاتية اما صفتها اولا بلزم من اعتبار الوجود في المفهوم امكان ثبوت المقابل للماهية من حيث هي الا ان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا قطع النظر عنه يكون الماهية الا شيئا لا يصلح لثبوت شيء من اللوازم ومقابلاتها نفسها الا ان بينهما شيئا يصلح للثبوت شيء من اللوازم وثبوت مقابلاتها فذا ظاهر جدا فتأمل **قوله** فلا يرد عليه انه لا يجري الى هذا انما يرد لو كان مقصوده قدس سره تنبيه اولا تنبيه عام وتنبيه ثانيا يختص بالعوارض المعدودة في المتن ولا بأس في خصوص السابقة عنها انبه عليه فتأمل **قوله** وتحقيقه ان الماهية من حيث هي الخ فذبني الكلام في هذا التحقيق على ان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض والمتأخر ليس في مرتبة المتقدم فيصدق سلب العوارض في تلك المرتبة وهذا التحقيق مما لا طائل تحته فانه لا اثر للتقدم الذاتي للمعروض على العارض في صدق السلب عن مرتبة الماهية كيف وكما ان العارض ليس عينا ولا جزءا للمعروض كذلك المعروض بالنسبة للعارض ليس عينا ولا جزءا للعارض فكما يصدق سلب العوارض عن مرتبة ماهية المعروض كذلك يصدق سلب المعروض عن مرتبة ماهية العارض المتأخر عن مرتبة المتقدم ان هذا السلب عدم العينية والجزئية فكما يصدق سلب المتأخر عن مرتبة ماهية المتقدم علم ان لا دخل فيه للتقدم والتأخر اللهم الا ان يسمى سلب الذاتية بان يرد كون الشيء مسلوبا عنه الذاتية بالتقدم ويدعى ان المعروض متقدم بهذا النحو من التقدم والعارض ليس متقدما على المعروض بهذا النحو من التقدم فافهم ثم ادعى ان مرتبة الماهية التي يصدق هذا النحو من السلب عنها ظرفها الملاحظة دون الذهن والخارج لان فيهما خلطا بالعوارض وفي هذه المرتبة النوع وهذا ايضا شيء عجاب فان الخلط بالعوارض وهذه المرتبة موجودة ذهنا وخارجا فان الاتصاف بالعوارض لا يغير مرتبة الماهية من حيث هي فالماهية من حيث هي ليست في حد ذاتها شيئا من العوارض وان كانت مخلوطة بها فهذا السلب صادق في نفس الامر خارجا وذهنا وفي الملاحظة ايضا الا ان الملاحظة وجود ما مغاير للوجود الذهني كيف لو لم يصدق هذا السلب ذهنا وخارجا لصدق نقيضه ذهنا وخارجا وهو الايجاب وهو متعذر **قوله** فان قلت يصدق على الماهية من حيث هي اه واذ قد اتقنت ما افدناك في الدروس السابقة سهل عليك الجواب عن امثال هذه الشكوك فان الاتصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حد ذاتها فالماهية من حيث هي وان كانت مقارنة ومتصفة بالتقدم والملحوظية لكنهما مسلوبان عنها من حيث هي في حد ذاتها وقد اعترف المحشي فيما سبق من تحقيق الحدوث الذاتي ان العدم في المرتبة لا ينافي صدق الوجود فافهم **قوله** تلك الماهية من حيث هي اه لا انه عليك ان الوجود في نفس الامر لا يخلو عن ترتب العوارض في اي ظرف كان كيف ليس الوجود الا منشأ ترتب الآثار فالماهية في اي ظرف فرض ترتبت عليها في ذلك الظرف آثار وتتصف بصفاته وليس تعريتها في الملاحظة الا بمعنى ان يلاحظها ولا يلاحظ معها العوارض لا ان يلاحظ عدم العوارض معها والا لكانت الملاحظة مطابقة لما الملحوظ عليه في نفس الامر واذا كان الامر كذلك فالملحوظ بهذه الملاحظة مخلوطة بالعوارض فلا يصح سلب العوارض عن تلك المرتبة الملحوظة فقد رجع الاشكال فبقي في الحق ما افدناك ولعمري ان المحقق قدس سره ما ادق نظره حيث نبه على ان سلب العوارض بمعنى سلب الذاتية لا الاتصاف حتى لا تتوجه امثال هذه التوهمات **قوله** ومما ينبغي ان يعلم ان هاهنا اعتبارا آخر اه قد اخترع المحشي مرتبة اخرى من المطلقة وقد سماها اللابشرط شيء وزعم ان فيها ابهام ارتفاع التفصيل كما ان في المطلقة ابهام ارتفاعها وهذه المرتبة هي الماهية الملحوظة من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط والتعرية بان يكون الحيثية متعلقة بالملاحظة دون الملحوظ

لا ينافي التعرية لانه سلب التعرية بها بمعنى ان الماهية خالية عنها بل بمعنى ان الحيثية لم تعتبر مع العوارض منه

تنبيه خاص منه

في التعميم والظاهر انه قدس سره منه

منه

س الا ان الان جنسي مع ما كان هنا لعسر ... اذا اعتبر انه سلب الخلط ... لا ان ... ادعى ... منه

يلزم ان يكون الملاحظة مطلقة والكان الملحوظ قد اعتبر معها عوارض ولواحق بخلاف المطلقة فان الجنسية فيها متعلقة بالملحوظ
وزعم بعض اتباعه وينسب اليه بعض عباراته في مقصد التعيين ان هذه المرتبة موضوع المهملة القدماء ومحمول الضرورية
وقد زعم ان هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية وانت لا يذهب عليك ان الجنسية في الماهية المطلقة اعني الماهية
لا بشرط شيء جنسية اطلاقية وهذا الجنس تعبير وعنوان عن نفس الماهية الملحوظة بلا زيادة ومن الفطريات الاوليات انه لا
يعقل مرتبة من المراتب يكون مطلقا لهذا المطلق كيف وليس في المطلقة قيد بوجه من الوجوه فلا يتصور مطلق فوقها والا لاحظه
سواء اخذت مطلقة او مقيدة ولا لعيد الملحوظ عما هو عليه في نفس الامر فليس هناك ماهية مطلقة يكون مطلقة بالنسبة الى هذه
المقيدة ثم انه لو صح ما ذكر لوجب تخميس اقسام القضية باعتبار الموضوع ولم يذهب اليه عاقل ثم القول بان هذه المرتبة ليست
واحدة فاسخف جدا لانها بعد تحققها يكون لها حقيقة مغايرة لحقائق اخرى فح لها ماهية ما وهذه هو الوحدة وان اراد
انها ليست واحدة بالتشخص ولا كثيرة بالتشخص فمسلم لكن هذا ليس من خصائص هذه المرتبة بل الماهية المطلقة من حيث هي ايضا
ليست واحدة بالتشخص ولا كثيرة بالتشخص واما ما قال ان فيها ابهام اجتماع النقيضين ففيه ان المطلقة كما ان فيها
ابهام اجتماعهما لانها اذا خليت عن مرتبة العوارض لها في المرتبة الثانية لوجودها لان عروض العوارض ليس الا في حيث هو لان
عروض شيء لا يعتبر لنفس الحقيقة المطلقة يصح الحكاية بالايجاب والسلب معا اذا كان العارض في نحو من وجودها دون نحو
آخر وليس هذا اجتماع النقيضين حقيقة لان المتماثلين لا يتناقضان كما بين في المنطق فافهم اعلم انه قال المحقق الدواني
في تصحيح تقسيم الماهية الى المطلقة والمخلوطة والمجردة والاستخلاص عن لزوم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره انه يمكن ان يجعل نفس ما
للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان المعتبر والكان معتبرا من حيث هو الا ان العقل نظر اليه من
غير النظر الى هذا الاعتبار ونقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاولين والمقسم هو طبيعة الانسان والمقسم هو مفهوم
الانسان المعتبر بهذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر بهذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم والكان هو بعينه
هذا المفهوم فيجب ان يكون في كلامه ان ههنا مرتبة اخرى هي مقسم المراتب الثلث واشار اليه المحشي بقوله وهو يشمل جميع المراتب
الكلية والجزئية واعترض عليه معاصره بان الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة الانسان بعينه سواء نظر العقل
الى انه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى شيء لا يغيره عما كان عليه فكيف يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان
بلا قيد لصلح لصدق ليس بعض الانسان ليس الانسان بلا قيد وتصدى ذلك المحقق لدفعه بان طبيعة الانسان يصلح ان يعتبر من حيث
هي وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر من حيث الخلط فتلك الاعتبارات كلها يلحق للطبيعة لا ينفك عن جميعها لكنها في حد
ذاتها صالحة لكل منها فصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات وكونها في نفس الامر معتبرة باحد الاعتبارات
لا ينافي التقسيم وقد يلوح في تبيان ذلك طولا عظيما وانت لا يذهب عليك ان قوله ان طبيعة الانسان يصلح لان يعتبره لا يكاد يصح
لان طبيعة الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد ليس شيئا مقيدا بل هو تعبير عن نفس الانسان والجنسية اطلاقية كما
عرفت وليس هذه الاعتبارات لاحقة للطبيعة بل احد الاعتبارات نفسها والآخران اعتباران زائدان عليها فافهم
ويما قررنا يظهر ما قال الخواجه في توضيح كلام هذا المحقق ان ماهية الانسان اذا حصلت في العقل فالعقل يمكن ان
يلاحظها باعتبارات مختلفة احدها ان يلاحظ تلك الماهية فقط من دون ان يلاحظ كونها ماخوذة مع العوارض او مجردة عنها
سواء لاحظ في تلك الحالة هذا المعنى اي كونها غير ماخوذة مع العوارض او عدمها او لا والثاني ان يلاحظها ماخوذة مع

مع العوارض وان لك ان يلاحظ ماخوذة مع عدمها واذا كان كذلك فقد صح تقسيم مهية الانسان الى الانسان المعتبر
بالاعتبار الاول والثاني وان لك ويكون المقسم اعم من كل من تلك الاقسام في الواقع لا بحسب المفهوم فقط لانه نفس
المهية فقط ان نفس المهية قد يكون معتبرة لكل من الاعتبارات فيتحقق في الواقع بدون كل من الاقسام فيكون اعم ووجه
فساده ان المهية اي صلاة في العقل هي المهية فقط اي الملحوظ من حيث هي من دون اعتبار امر زايد ثم قد يعتبر معها عدم لحوق
العوارض وقد يعتبر عدمها معها الا ان هناك مهية حاصلة في العقل ثم تقيد بالحيثيات حتى يكون الاعتبارات معاشرة
لها فهذا باطل كيف والمهية من حيث هي الحيثية عينها اطلاقه وشرح لنفس المهية ويعبر عنها بالاعتبارات
بان يكون نفسها اعتبارا او اعتبارات اخرى فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مرتبة عامة من هذه المراتب بحسب
نفس الامر فتامل ثم ان الاعتبارات الثلثة ليست الا ما للمهية ومطلق المهية مقسما لها حتى يرد الايراد باتحاد
المقسم واحد الاقسام فيحتاج الى الاجابة بل المقصود بيان مراتب المهية وهذا لا يستدعي منقسما مغايرا
للاقسام ثم بعد التنزل لو سلم ان هذا القسم فالتقسيم لا يستدعي ان يكون هناك المقسم متحققا من مراتب المهية بل
يكفي في ذلك المركب التقييدي الصادق على هذه المراتب اي المهية الملحوظ باي لحاظ كان من اللحاظات
الثلث ونحو ذلك ولك ان تحمل كلام المحقق الدواني على ما قلنا فافهم **قوله** اذ لا اقتضاء ههنا يعني ان مصداق موجبات
هذه القضايا ذاتية المحمول ومصداق سوالبها سلب الذاتية وليس اقتضاء الموضوع الذاتية فالاقتضاء للمحمول ليس مصداق
هذه الموجبة وكذا سلب الاقتضاء ليس مصداق سالبتها فقول المحشي معناه انه لا اقتضاء ليس على ظاهره **قوله** فان المقصود في السوال
تعيين احد الشيئين اه قيل عليه ان هذا انما يصح اذا كان السوال بالهمزة وام فان السائل بهما يعلم تحقق احد الشيئين وانما يطلب
التعيين كما صرح به اهل العربية واما السوال بهل فانما هو لطلب التصديق لا لطلب التعيين فكيف لا يكون الجواب بهما جوابا والجواب
انه وان السوال في موضوع اللغة كذلك لكن في عرف اصحاب هذا الفن السوال بهل وبالهمزة سواء فالمقصود ان الجواب بسلب
النقيض ليس جوابا حقيقة في عرف هذا الفن وانما فيه الجواب بالمجاز والتسامح مع انه اذا وقع الترديد بين القضيتين المذكورتين
بعد هل فالمطلوب احد التصديقين واباه اهل العربية عنها غير ظاهر والذي يظهر من تتبع كلماتهم ان السوال بالهمزة وام المقصود
الاصلي منه تصور احد الموضوعين وفي هل المقصود الاصلي التصديق فتامل وقد يقال الترديد في السوال انما يكون بعد
العلم باحدهما عقلا فان العاقل انما يردد بين الشيئين بعد معرفة احدهما لا بخصوصه فالجهل انما هو في المعين فالمقصود
ازالته والعلم بالمعين وهذا الحكم عقلي لا دخل فيه للوضع واللغة وفيه تامل فتامل بالملاحظة **قال** قدس سره ولكن
الرابط ههنا متاخرة عن السلب فان تلك الحيثية معتبرة في جانب الموضوع وليست الرابطة فلا اثر لها في التقدم والتاخر
قلت قد عرفت الحيثية اذا لم يكن مقيدة للموضوع ويكون ذكرها لكون الحكم على هذا الاعتبار فهي متعلقة بالحكم فاذا ذكرت بعد
السلب يكون مقيدة للحكم المسلوب فالسلب وارد على الحكم المقيد فيصدق السلب واذا كانت قبل السلب يكون الحكم
بالحكم مقيدا بالحيثية فيكذب فان قلت لا ريب ان الحيثية متعلقة بالحكم لكن لم لا يجوز ان يكون في صورة الحكم بسلب الشيء
وقد يكون الحيثية متعلقة بهذا السلب فالسلب مقيد والقضية سالبة لا معدولة فلا استحالة فيه اذ هو قيد او ما قيل ان السلب
لا يتقيد بقيد فقد عرفت انه فاسد قلت لما لم يكن الرابطة مذكورة وهذه الحيثية متعلقة به حقيقة اقيمت هذه الحيثية مقام الرابطة
واعطيت حكمها فاذا ورد السلب عليها يكون القضية سالبة واذا قدمت على السلب يكون موجبة محكوما فيها بثبوت السلب

[illegible]

وان اراد انه لا يعتبر

مرتبة

بهذا على انا نقول اذا اعتبرت القضية سالبة وجعل الحيثية متعلقة بالحكم السلبي لا يصدق انه لا يفيد ان مصداق هذا السلب نفس الماهية بهذا

الاعتبار دليل الادراك فان مصداق السلب في هذه المرتبة سلب الذاتية فافهم قوله فلا يرد انه ان اريد بالانسانية التي اخذت

قال في حاشية الايراد الاول على السؤال ودفعه بان الكلية والجزئية والعينية والغيرية مرتفعة فلا يمكن اختيار الشق الاول بالنظر الى

الكلية والعينية واختيار الشق الثاني بالنظر الى الجزئية والغيرية والايراد الثاني على الجواب ودفعه بان ذات الانسان لو لم تكن في بكر

يلزم سلب الشيء عن نفسه لان الانسانية من حيث انها هي والكلام فيها انها المورد حمل قول المص فان قيل على الشبهة المشهورة النافية للكلي

الطبيعي بان الانسانية التي في زيد بعينها في بكر يلزم الاتصاف امر واحد بصفات متضادة لان كل موجود اذا نظر اليه

فهو متشخص والكلي غير عالم لكن الانسانية مشتركة بين الكثيرين لا وجود للانسانية المطلقة وعلى هذا فالايراد الاول منطبق

على هذا السؤال وجواب الثقي غير متوجه والايراد الثاني متوجه اليه الثقي لكن الايراد على هذه الشبهة ههنا وجه اعراض المحشي

عنه وتقرير السؤال بالتردد في نفس الماهية بثبوت العينية والغيرية لها ودفع توجه جواب المص ولا توجه للايرادين لحاشية عليه

المحشي فافهم **المقصد الثاني** في اعتبارات الماهية قوله والتحقيق ان ههنا اصطلاحين اي قد توهم

الصدر المعاصر للمحقق الدواني انه ليس ههنا اصطلاحين فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها

فان الماهية بشرط لا شيء هي الماهية ان توجد وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها زائدا عليها ولا يصح حملها على المجموع فالماهية بهذا

الاعتبار جزء الا ترى ان الحيوان انما يكون جزء للحيوان الناطق حيث يكون الناطق زائدا عليها اليه ويحصل من اجتماعهما

امر ثالث بحسب وجوده في الخارج فلكن جزء قطعا والماهية بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان قطعا اذ كل ما لو جد فيه يكون

بعض ما يقارنه في الذهن غير زائد عليها كالناطق واي شيء المقارن للحيوان في الذهن وبما عينه في الخارج والماهية بشرط شيء

وهي التي اخذت بحيث يكون ما يقارنها زائدا عليها قد يكون نوعا وقد لا يكون واما اخذ الماهية بحيث لم يقارنها شيء فلا فائدة

في اعتبارها وهذا اوهام فاسدة فان الماهية بشرط لا موجودة في الخارج بحسب الاصطلاح الذي اعتبره هذا الصدر وتصفحات

الشيخ وغيره كثيرة بحيث لا يمكن التاويل وقد حكم الشيخ وغيره ان الماهية بشرط لا المقابلة للمخلوطة غير موجودة فلا بد ههنا

من اصطلاحين والكار هذا اما عنادا او ناشيء من عدم الاطلاع على كلام الشيخ وغيره وان شئت التفصيل هذا المقال

فعليك بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني فانظر فيها لعلك الانصاف خاليا عن الجور والاعتساف قوله وتارة

لا بشرط شيء اي من حيث هو هو قال في الحاشية هذا الاعتبار اعتبارات الاول ان لا يلاحظ مع الشيء كونه لا بشرط

بل يلاحظ نفسه فقط والثاني ان يلاحظ معه كونه لا بشرط فالمحمولية بالاعتبار الاول والجنسية بالاعتبار الثاني على ما هو النظر

الدقيق وبهذا الظهر جواب آخر عن الاشكال الذي نقل عن قاطيغورياس الشفا في الحاشية الثانية لكن المذكور في الحاشية الاخيرة

اظهر في الجواب لان الفرق بين بشرط لا ولا بشرط اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظته بل يقول في هذا

لا يلزم تكرر الاوسط لانه يختلف في بحث العنوان والاختلاف العنواني لا يدل الاختلاف حقيقة فيه فافهم انه في الشبهة الاخيرة

وهي ان الجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان مع ان الجنس ليس محمولا على الانسان والجواب

المذكور ههنا هو ان الجنس محمول على الحيوان من حيث الملاحظة مع هذه الحيثية والحيوان محمول على الانسان بنفسه

من دون ملاحظة انه من حيث هو وفيه نظر لان هذه الحيثية اطلاقية ويعبر بها عن نفس الحيوان اي ان الثاني عبارة

عن نفسه فلا يلزم عدم تكرر الوسط فان الملاحظة لا تعتبر الشيء عما هو عليه في نفس الامر والثاني ما افاده المحشي في حمل على

في هذه المرتبة م

وانما من حيث انه عين الناطق م

في الخارج م

والا فالظاهر من كلامه ان اختلاف العنوان لا يغير تكرار الاوسط وهو كما ترى فان اختلاف العنوان يغير القضية وقد صرح العلامة
الرازي وغيره ان معنى تكرار الوسط اتحاد العنوان في الكبرى والمحمول الصغرى فتدبر **قوله** ضرورة ان الانسان ملكيف
بالعوارض اه ولا شك ان الانسان في الخارج معروض للعوارض وان لم يكن معروضا للتشخص فيه فالانسان الملحوظ
بالعوارض موجود في الخارج وانت لا يذهب عليك ان اعتراض المحقق غير ساقط لان التشخص
اذا كان مركبا في العقل دون الخارج ففي الخارج هوية بسيطة متمائزة بنفسها عن هويات اخرى والمهية الكلية
لا وجود لها على هذا التقدير كما نص عليه المحقق قدس سره لان مقصد التعين الا بالعرض بان نسبت وجود هذه الهوية
البسيط اليها ففي الخارج لم يعرض العوارض الا لهذه الهوية البسيط لا للمهية فالانسان المعروض للعوارض غير موجود
حتى يلزم وجود الملحوظ ولا يمكن الجواب الا بابطال هذا الرأي ان يتصور دون خرط القتاد **قوله** لان الحقيقة الشخصية
مهية مخلوطة بالتشخص اه سواء كان طرف الخلط خارجا او ذهنيا فان وجود المخلوطة في الخارج لا يستدعي طرف الخلط خارجا
او ذهنيا فان وجود المخلوطة في لا يستدعي ان يكون طرف الخلط خارجا فالمهية بشرط شيء يصدق على كل من كل
التقييد والقيد داخلا كما في الفرد وما يكون التقييد فيه داخلا دون القيد وكلى الحصة وقد يكون القيد داخلا فيه دون
التقييد وهو التشخص عند من زعم ان الحقيقة الشخصية مركبة من المهية والتشخص وما يكون كل من التقييد خارجا عنه
عارضا له وهو التشخص عند من ذهب الى ان الحقيقة الشخصية هو المهية النوعية معروضة للتشخص والحق ان التقييد
الاول امور اعتبارية والموجود في الخارج هو الرابع كذا في الحاشية اعلم ان حاصل الاصطلاح الثاني ان
يوجد المهية مبهمة ويعتبر ما يعرضه محصلا فيوخذ المهية متحصلة بنفسها بحيث يكون ما يعرضه انما يعرضه في
الخارج لتحصل حينئذ بها وبما يعرضها مجموع مركب بالتئامها وهي المهية بشرط لا في هذا الاصطلاح وقد يوخذ بشرط
انضمامها متحصلة بهذا المحصل بان يعتبر اتحادهما في الوجود وتتحد معها محصلا اياها وهي المهية بشرط شيء في هذا
الاصطلاح وقد يوخذ مطلقة من ان يتحصل بهذا المتحصل او يتحصل بنفسه فهي مستقلة وهي المهية لا بشرط الذي يا
الاشتراط وعدم الاشتراط بالنظر اليه لا بد ان يكون امرا كليا صالحا للوجودات فيكون عارضا تارة ويكون
شرطا للاستحصال او محصلا اياه فيكون بشرط شيء ويكون مطلقا عنهما فيكون لا بشرط شيء وهذا ظاهر جدا
ثم ان التشخص فيه مذهبان احدهما ان التشخص موجود خارجي متعين بنفسه والمهية ان كانت موجودة فبعلة
الاشتراك بنفس مائية امتيازه والتشخص امر اعتباري منتزعة فيصح حمله عليه فيما يوجد بشرط مع الاتحاد
الخصي فلو استدل بهذا التشخص على وجود المهية بشرط شيء وليس مناط التغير اتحاد الوجودات بينها فان
الاشتراك والتشخص الانفس المهية الموجودة متحد وجودا واذا عرفت هذا فنقول لا يصح احد الاعتبارات
بحسب الاصطلاح الثاني في المهية بالنسبة الى التشخص على كلا المذهبين اما على الثاني فليس هناك تشخص متغير
محصلا وهو ظاهر واما على الاول فلان التشخص امر متعين بنفسه لا يصلح لوقوع الشركة فلا يصلح للعروض
تارة وللاتحاد اخرى فالاستدلال المحشي بوجود الحقيقة الشخصية على وجود المخلوط لا بحسب هذا الاصطلاح محل
تامل والاولى ان يستدل بوجود النوع ان ثبت موجودية الكلي الطبيعي لان جنسه مخلوط بالفصل بحسب الاصطلاح
فتأمل ان التشخص قد يسمى به مجموع المهية والعوارض المشخصة اي اللازمة للتشخص مثل الاين

طرف الخلط م

والتقييد

عا انا م

والمقدار والشكل وبجعل النوع مبهما بالنظر اليه وذلك العارض محصلا له فتارة يوجد النوع بشرط لا اي متحصلا بنفسه وقد يوجد
متحصلا به فيحصل الشخص اي المجموع الحاصل من النوع فهذا من النوع بشرط لا فرد منه غير محمول عليه وقد يوجد لا
بشرط فيصح حمله عليه وقد يوجد بشرط شيء مع الاتحاد المحض فلو استدل بهذا الشخص على وجود الماهية بشرط شيء
لم يكن بعيدا لكن بعد اثبات وجود الكلي الطبيعي لكن لا يصلح هذا توجيها للمحشي لاباء الحاشية عنه كما لا يخفى قوله فان الماهية
المجردة كالمعدوم المطلق اه يعني ان اعتبار الماهية مجردة عن اللواحق والعوارض لا يمكن بحسب الواقع لا ذهنا ولا خارجا فان
الوجود لا يخلو عن الاتصاف بصفة ما فليس للماهية مجردة بحاله فرد بل الذهن يعتبر الماهية المخلوطة مجردة وفرادها فلا وجود
الا لما هو مجرد فرضا كالمعدوم المطلق ليس له فرد في الواقع انما له فرد بحسب الفرض فقط قوله وبهذا ظهر ان الخلاف
[معنوي]
لفظي اه يعني ان وجود الماهية مجردة بحسب الحقيقة لا يصح من عاقل وانكار الوجود الفرضي ايضا لا يصح من عاقل فالظاهر ان مراد
النافي الوجود بحسب الحقيقة ومراد المثبت اثبات الوجود الفرضي الا انه بصريح البحث عن وجوده واقامة الدليل عليه
قليل الجدوى قوله ومما ينبغي ان يعلم ان الماهية قد يوجد مجردة عن بعض العوارض اي العوارض المنوعة كما في الحيوان الجنس
او المشخصة كما في الانسان النوع قوله ولعلها هي الماهية بشرط لا بالاصطلاح الثاني الا ان في الاصطلاح الثاني تجريد عن
المنوع والمشخص من حيث الذات لا المنوع من حيث انه منوع والمشخص من حيث انه مشخص وههنا تجريد عنهما من حيث
هو منوع ومشخص انتهى اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من الماهية بشرط لا الماهية من حيث انها تحصلت بلا زيادة
شيء آخر وليس الحيوان الجنس كذلك فانه بما هو جنس مبهمة مبهمة لم يعتبر محصلة اصلا بل الظاهر ان هذه المرتبة هي الماهية من
حيث هي مع اعتبار امر زايد وهو اعتبار صلوح ايقاع الشركة بين الانواع واعتبار ابهامه بالنسبة اليها قوله في جواب
ان الشكل المشهور هذا ان الشكل على القاعدة المشهورة هي ان حمل الاول على الثاني وعلى الثاني على الثالث يستلزم حمل الاول
على الثالث قوله ان الجنس انما يحمل على طبيعة الحيوان اه قال في الحاشية الحيوان الذي هو جنس بشرط التجريد عن المنوع
لا من حيث هو منوع والمشخص لا من حيث هو مشخص فقولهم الماهية بشرط لا شيء مادة ولا بشرط شيء جنس لا ينافي
ذلك انتهى هذا التكلف غير مجد فان المراد في الاصطلاح الثاني من الماهية لا بشرط الماهية لا من حيث تحصلها بالمحصل وتحصلها
بنفسها بل مبهمة التحصل فالكلام مراده من التجريد عن المنوع من حيث هو منوع والمشخص من حيث هو مشخص هذه المرتبة تحقق
لكن هذا ليس الماهية بشرط لا بحسب الاصطلاح الثاني وان اراد به تحصلها من دون اعتبار منوع من حيث هو منوع ومشخص من
حيث هو مشخص فليس بهذا الاعتبار جنس فانه لا يحمل بهذا الاعتبار فافهم ثم حاصل الجواب ان المحمول عليه الجنس الحيوان
من حيث اطلاقه وصلوحه لايقاع الشركة والحيوان المحمول على الانسان نفسه فلم يتكرر الاوسط وهذا مبني ابتنائه على ان
الكلية والنوعية لا تعرض الا لامر قد اعتبر فيه الاطلاق والوحدة الذهنية لا القطع مادة اذ لقائل ان يقول موضوع المهملة — الشبهة صح
لا يحمل على زيد محمول على الحيوان لا بشرط شيء والحيوان لا بشرط شيء محمول على زيد مع ان مفهوم موضوع المهملة لا يحمل على
زيد ومن البين عليه هذا الوصف هو الحيوان المرسل لا بشرط شيء وهو المحمول على زيد ولا بد من تقرير جواب آخر — ان المحمول صح
والحق ان محمول المحمول على الشيء حتى يندرج الشيء وليس كل محمول المحمول محمولا ولكن من الشيء تحت قوله لانه ان — فافهم
اراد المحمول ~~على الثالث انما يكون محمولا اذا كان الاول محمولا على كل افراد~~ بالحكم هذا الاشكال مبني على ان المراد بالحكم
الايجاب كما هو الظاهر لانه هو المنتج للموجود دون الحكم السلبي فان قلت قد حقق المصنف قدس سره من قبيل ان الثاني

انما يكون محمولا عليه اذا كان الاول محمولا على كل افراد المحمولات صح

ان امثال اجتماع النقيضين محال والجواب قلت ذلك كان تحقيقا عندهما وهذا قول صاحب القيل
وذلك ان تحمل على الاعم وتم الاستدلال على الوجود الفرضي فان الحكم الفرضي لا يخلو عن الوجود السلبية
الفرضي فتدبر قوله قلت المدعى اثبات الوجود للماهية المجردة مطلقا الخ ان اراد ان المدعى
اثبات الوجود المطلق لها بحسب نفس الامر يرد عليه ما مر من البحث انها مثال المعدوم المطلق
لا وجود لها اصلا وان اراد ان المدعى اثبات الوجود الاعم من الوجود الفرضي والواقعي لها فالمدعى
ضروري غير قابل لوقوعه مسئلة فلا تفيد اختلاف العنوان بهذا الوجه قوله ولا يخفى ان العوارض
الى رجعته اه اعلم يعني ان المراد بالعوارض الذهنية ما لعرض انه في الذهن وظاهر ان الوجود الذهني عرض الموجود الذهني فان
الذهن ظرف عروضه اعلم ان العوارض الذهني لفظ مشترك بين هذا ومقابله اعني ما يكون ظرف عروضه الخارج عرض خارجي
وبين ما ذكره المعترض اي ما يحمل الذهن وصفاته ومقابله ما يكون وصفا له من دون اعتبار الذهن عرض خارجي و
المعترض حمل العوارض الخارجية والذهنية في كلام القائل على المعنى الثاني فاعترض والمحشي حمل على المعنى الاول لدفع الاعتراض
وهذا هو الذي اشار اليه بقوله وبعد وضوح الخ اه قوله لان الوجود الخارجي اه قد مر الكلام فيه مشبعا فتذكر قوله
لانا نعلم ان كل موجود خارجي اه قال اي نشيد ذلك لان الاوصاف الانتزاعية قد تترتب على الوجود الخارجي والاوصاف
الانضمامية لا تترتب على الوجود الذهني اصلا لكونه الى الذهني عدم ترتب الاوصاف الانضمامية على الوجود الذهني مما تشهد
به الاستقراء وان لم تقم عليه برهان وقد يدعى فيه البداهة قوله اما اذا كان ذهنيا فالتركيب الذهني يتصور على نحو
الاول ان تجد الانسان في الخارج ويوجد بوجود واحد والذهن يحلله الى شيئين فيوجدان بوجودين متمايزة
كما حكى الاردبيلي في حواشي شرح التجريد عن جماعة وعلى هذا وجود المطلقة وجود التشخص ظاهر لا ستره فيه الا ان الاتحاد
في الوجود وبهذا النحو مما لم يلد الفروع والبرهان والثاني ان يكون الموجود في الخارج هوية بسيطة والعقل ينتزع عنها مفهومات
فيتقيد احدهما بالاخر فيحصل مركب مطابق لها وليس لهذا المفهوم وجود في الخارج كما ذكره قدس سره
في مبحث التعين وعلى هذا لا يصح وجود المطلقة في الخارج قوله والحق ان الاشخاص الخ يعني ان الا
المتمايزة الاشخاص عبارة عن الحقيقة النوعية منضمة الى الوجود وليس ههنا شيء وراء الحقيقة زائد عليها بل نفسها
ما به الاشتراك والتعين المنتزع او انتزاعي لا دخل له في صدورها متمايزة وما نقل عن الفارابي
ان الوجود والتعين واحد اراد به ما ذكر يعني ان حاصل الموجود به بالوجود ذات الخاصة يتشخص وهذا هو المختار
المحققين لكن لا بد عليه من دليل وليت علمه على هذا فوجود المطلقة ظاهر وقوله بل هي نفس الحقيقة النوعية مخلوطة بالتشخص
لم يرد ان مناط صيرورتها هوية الاختلاط بالتشخص فالتشخص او اعتباريا لا دخل له في شيء كالوجود
المصدري بل اراد به ما ذكر بالكلية كما كان الوجود المصدري وكذا التشخص منتزعين عبر عنها بهذا العنوان
كما عبر عنها بالحقيقة النوعية مخلوطة بالوجود فافهم قال اي شيء وجود المخلوطة في الخارج من حيث
هو هو في الخارج لا يستلزم الخلط في الخارج بل يجامع الخلط في الذهن كما ان المخلوطة في الذهن من حيث
هو مخلوط الذهن يستلزم الخلط في الذهن ولا يجامع الخلط في الخارج يريد به ان التشخص لما كان بمجرد الانتزاع
انونيس الذهن الذي يستدعي تشخيص انما يكون في الذهن الخلط في الخارج الا الحقيقة المتصفة بنفسها من دون
خلط الكلام مبني ان التشخص من المعقولات الثانية كالوجود المصدري وقد مر الكلام فيه مشبعا قال

في حاشية اخرى متعلقة بقوله ان الاشخاص ليست مركبة لا في الذهن ولا في الخارج الجزء الخارجي يمتنع ان يحمل على الكل
على الجزء الاخر وعلى الجزء الذهني كذلك لا يحمل على التشخص ويحمل على الشخص والتشخص لا يحمل على كليهما
فالشخص مركب من الماهية والتشخص ليس تركيبا خارجيا ولا ذهنيا فان الماهية لا تحمل على التشخص وتحمل على الشخص
والتشخص لا يحمل على كليهما فالحقيقة الشخصية نفس الماهية مخلوطة بالتشخص وهو وصف انتزاعي منشأ للآثار
كما ان الوجود وصف انتزاعي مبدأ الآثار فقد جعل التشخص وصفا انتزاعيا ومع ذلك جعله مبدأ
الامتياز وهذا الكلام ظاهر والتحقيق ما ذكرنا وقوله كما ان الوجود وصف انتزاعي الخ كلام ظاهر على ما ذكره
في المرصد الاول من الكتاب من ان مبدأ الآثار الوجود الحقيقي فتذكر وما ذكره في ابطال التركيب الذهني كلام
متين الا ان للخصم ان لا يقنع عليه فانه لا يريد بهذا المفهوم الانتزاعي تعينا مفيدا للامتياز بل يزعم ان ما بها
الامتياز هو الوجود الخاص غير صالح للاشتراك ومنشأ لانتزاع هذا المفهوم المشترك وعدم صدق الماهية عليه غير ظاهر بل يدعي الصدق ويرى
الهوية الشخصية عبارة عنه فتامل **قوله** واما اعتبارها من حيث هي هذا الاعتبار هو الذي اخرجه الفرق بين هذا الاعتبار
والاعتبار الاول ان الاول لم يعتبر فيه شيء وان كان معه الف قيود غير معتبرة وفي هذا الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شيء من
القيود وان كان معه الف قيود معتبرة وهذا اعم من الاول فانه لا يصدق على ما لم يعتبر فيه شيء من القيود وذلك يصدق على ما اعتبر
فيه ولم يلاحظ هذا الاعتبار هذا اذا ثبت قد عرفت ان تغير الملاحظة وعدم لحاظ شيء لا تغير الملحوظ عما هو عليه فالماهية
نفسها من دون اعتبار شيء تارة يلاحظ بهذا العنوان وتارة يلاحظ وتغير عدم ملاحظة اعتبار وليس من الماهية
يكون اعم من نفس الماهية نعم هناك مركب تقيدي يكون اعم وتساوي الاعتبارات الثلث **قوله** الثالث اعتبار الماهية من
حيث هي مع ملاحظة عمومها **قال** في الحاشية اي اعتبار العموم يستلزم لا اعتبار الماهية بعنوان لا بشرط شيء بل هو متضمن له ولهذا لم
اجعله اعتبارا آخر ثم العموم في اعتبار العموم ليس قيدا فان المتحقق في خصوصية نفس العام لا وصف العموم قد فهم البعض من هذا
الكلام ان اعتبار العموم واعتبار لا بشرط شيء واحد وهذا الاعتبار ان عنوان له وليس الامر كما زعموا فانك قد عرفت
ان الحقيقة الماهية لا بشرط شيء اطلاقه يعبر عن نفس الماهية بلا زيادة واما الماهية من حيث العموم فيعبر عن جهة منحازة في الذهن
عن الافراد معروضة لوحدة ذهنية زائدة على نفس الماهية المرسلة ولهذا قالوا القضايا بالطبيعة قضايا ذهنية ولهذا لا يسري
احكام الافراد فالماهية المرسلة لها اعتباران اعتبار في الذهن مجردة عن الافراد بحيث لا يسري اليه احكام الافراد واعتبار آخر
متحققة في ضمن الافراد وهو موضوع المحصورة والاعتبار الاول يعبر عنه بالماهية من حيث العموم وبها من حيث الاطلاق وبها من
حيث الوحدة الذهنية ولهذا زيادة تفصيل ستطلع عليه ان شاء الله تعالى **قوله** وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي المشهور ان
الاصطلاح على ان الاعتبار الاول كلي طبيعي قال الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية الكلي الطبيعي نفس الماهية بمعنى انها
يعرض لها الكلية في الذهن والله اعلم بحقيقة الحال

المقصد الثالث في تحقيق المثل الافلاطونية

قوله المشهور ان افلاطون ذهب الخ نعم ان المشهور بين المتأخرين ان افلاطون قائل بوجود ماهية لا بشرط
شيء مجردة عن العوارض لكن ليس الامر كذلك بل اذا حقق قوله يرجع الى وجود الماهية مجردة عن العوارض المادية متشخصة بتشخص
مفارق عن المادة ويؤيده انه قال الماهية موجودة في عالم المجردات والوجود لا يخلو عن عوارض لان الوجود مبدأ
الآثار ونقل عن الشيخ المقتول انه رأى التجرد عن جلباب البدن افلاكا نورية وهذا يؤيده ما ذكره الماهية ولا تلتفت الى من توهم
رجس

الى تأويل العلاقة بانه راى انوار المجردة بعضها فوق بعض كالافلاك كما استدل به المشاؤن لابطال ان ما يكون ماديا
لا يمكن تجرده لانه لو استغنى لذاته عن المادة امتنع المادية وان احتاج لذاته يلزم مادية كل فرد فقطه السقوط لان الماهيات
عند الاشراقيين كليات مشككة مختلفة [illegible] في الى [illegible] الوجودات فافهم قوله وان ثمّ مفارق معقول
ابدي له قال اي شبه هذا يدل على ان افلاطون ليس قائلا بازليته ويدل ما اشتهر عنه القول بحدوث العالم كما نقله
الملة وغيره ليس صحيحا انما يريد ان نقل الازلية غير صحيح وانت لا يذهب عليك ان كلام الشيخ ساكت عن القول بالازلية
لا انه يدل على عدم القول به ثم نقل الحدوث عنه محمول على الحدوث الذاتي كما صرح به الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين
فلا ينافي نقل الملة وغيره الازلية عنه قوله ويقولون ان الانسان نوعه معنى واحد قد ذهب المتأخرون من هذه العبارة ان
افلاطون قائل بوجود الماهية مجردة عن العوارض والتشخصات في عالم الامر وتبقى مع بطلان كل شخص وقد صار هذه النسبة
مشهورة حتى سمي الماهيات المجردة بالمثل الافلاطونية وليس الامر كما حسبوا بل مراد الشيخ انهم يقولون ان الانسان نوعه الواحد
المشتركة بين الاشخاص لا ان نوعه اخرى مخالفة لها بالحقيقة اياها موجودة في عالم آخر في اشخاص ابدية وتبقى مع بطلان
الاشخاص والدليل ان الشيخ في صدد نقل قول الفلاسفة المتقدمين في عالم المثال حيث قال واول ما انتقلوا من
المحسوس الى المعقول تشوشوا وظن قوم ان القسمة توجب [illegible] الى آخر ما نقل المحشي ره وهذا الكلام صريح في انهم يقسمون
الانواع الى افراد محسوسة وافراد معقولة والله تعالى اعلم بمراد عباده قوله الطبائع الازلية الابدية يعني ان المراد
في اطلاق القوم لفظ المثل في مبحث الماهية بالمثل الافلاطونية الماهيات المجردة عن الاشخاص والا كان هذه النسبة غلطا
كما نبه هو رحمه الله تعالى قوله وفي تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة هذا عالم شريف لطيف
عن عالمنا هذا والاجسام التي هو في هذا العالم كثيفة بالنسبة الى عالم المجردات فهو ذو حظ من الاوصاف
المادية كالمقدار والطول والعرض وحظ من اوصاف المجردات ولا يطبق الاحجار المثالية ما لا يطبق احجار عالمنا
كالسير من المشرق الى المغرب في بعض ويقولون الصور المثالية صور معلقة غير متعلقة بمادة عالمنا وغير حالة
في شيء ويقولون ان في هذا العالم حورا وقصورا وجنانا وانهارا ونيرانا وحيات وعقارب ويقولون النفوس
الناطقة بعد خراب البدن تتعلق في هذا العالم متعلقة ببدن مثالي شريف او خسيس على حسب استعداداتها المكتسبة
من الاعمال الحسنة والقبيحة وتلتذ في هذا العالم بالحور والقصور او تعذب بالنيران والعقارب والحيات
وبعض الاشياء على حسب الاعمال الصالحة والسيئة ولعل مرادهم بهذا النسخ شجرة الزقوم التي اخبر الله تعالى في كتابه و
ليس هذا قولا بالتناسخ لانه انتقال من جسد عنصري الى جسد آخر مثله متولد مثل تولد الاول ليستكمل به كما كان يستكمل
بالاول وهاهنا ليس جسدا متولدا عنصريا مغايرا للاول حتى يكون تناسخا بل هذا جسد في عالم آخر سوى حسب القضية
الاعمال ويتعلق به للجزاء والمتأخرون لقصور فهمهم لم يفهموا قولهم على ما هو عليه فنسبوا اليهم القول بالتناسخ واشتهرت
هذه النسبة فيما بينهم وشاعت وهو لا يرتاب منه والقول بعالم المثال قول تقرر عليه راي الصوفية الكرام عليه
قدس الله تعالى اسرارهم وتفصيل الكلام يفضي الى عرض لا يليق بهذا الكتاب قوله لعل المدعي امكان وجود فرد مجرد
وما كان ممتنعا عند العقل لا يمكن اثباته بالكشف كما لا يمكن اثباته بالعقل والمراد بالعوارض جميع العوارض المادية
[illegible] الانسان مثلا عوارضه المادية لكن [illegible] فانه قابل للتقابلات فيجوز ان يوجد في الخارج خاليا عنها

ويؤيد ذلك خلوه عنها في العقل كذا في الحاشية وهذا حق الا انه لابد من التميز بين ما هو ممتنع في نفس الامر والعقل يصيب في الحكم
بالامتناع وبين ما العقل يخطئ في الحكم بامتناعه فان العقل المتوسط ربما يحكم بامتناع شيء وهو ممكن بل واقع قوله لا الماهية
المجردة عن جميع العوارض كما اشرنا اليه قال في الحاشية ولو سلم ان ذلك الوجود بخصوصه قابل للمتقابلات كما يحمل المصنف دام
الكلام عليه فنجوز ان يكون قابلا على وجه البدلية انتهى فيه ان قابليته على وجه البدلية والماهية المطلقة قابلة على وجه الاجتماع
فتدبر قوله هذا الاجراء في لوازم الماهية انت لا يذهب عليك ان هذا اعتراض لانه لم يدع ان الماهية المطلقة قابلة لجميع المتقابلات
حتى لمتقابلات اللوازم وكيف يدعيه عاقل بل المقصود انها قابلة للمتقابلات في الجملة والكائنات واحد منهما من لوازم الشخص فتدبر قوله
اما على التقدير الاول الخ انت تعلم ان من قال باقتضاء الماهية من حيث الوجود للوازم لا يقول بان الماهية قابلة لها ولما يقابلها بل انما
يقول بان الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليس شيئا اصلا فلا تقتضي شيئا لانه من العوارض التي لا يمكن ثبوتها للاشياء المحض كما لا يصح الاتصاف
مع قطع النظر عن الوجود ولا يصح القابلية فانها ايضا من اللوازم وبالجملة لا يجوز عاقل ان حقيقة الاربعة قابلة للفردية فتامل قوله واما
على التقدير الثاني الخ القائل بهذا الخ لا يقول باقتضاء الماهية للوازم الا حال الاختلاط بالوجود وليس الفرق بين المذهبين الا بان
صاحب المذهب الاول يرى الوجود من شرط الاقتضاء وصاحب هذا المذهب انما يجعله مصاحبا واما ثبوت اللوازم حال الوجود
وصدق سلبها لفقدان الموضوع حال العدم وعدم قابلية الماهية لمقابلات اللوازم لا حال الوجود ولا حال العدم وصحة سلب
اللوازم عن مرتبة الماهية بمعنى انها ليست عينها ولا جزءها فمتفق بين كلا الفريقين فافهم قوله قال في الاشراق حكماء الفرس كلهم يقولون ان
قال الصدر الشيرازي لم يبين صاحب الاشراق ان هذه المثل هل هي من نوع ما هي ارباب له او لها المبدئية فقط والحق الاول
والظاهر انه لا وجه لكون هذه المثل موافقة بالحقيقة لما هي ارباب له كيف وانهم يقولون ان هذه المثل عقول مجردة عن الشكل
والمقدار فكيف يكون رب نوع المقدار مقدارا مع ابائه عن المقدار ثم اورد حجة على الموافقة النوعية هي ان في الوجود ذاتا
متشخصة معروضة للالوان والاشكال وهو الانسان الطبيعي وان له من حيث هو هو كليا طبيعيا موجودا بالعرض عندنا وذاتية كلية
لها وحدة بها لا يأبى عن الصدق والحمل على كثيرين وهذا الشخص عقلي تتحد نسبته الى الشخصيات الحسية فتلك الانسانية اما قائمة
بنفسها في عالم الامر او قائمة بالاذهان وهو محال والا لزم ان يكون صور الجواهر اعراضا فتعين الشق الاول وهو المطلوب وهذه الحجة ثبوتها
اما اولا فلان وجود الانسانية متشخصة بتشخص لا يأبى عن الاشتراك ومتصفة بالكلية ممنوع بل انما يتصف بالكلية الماهية من حيث هي بشرط
وجودها في الذهن عند من يرى الكلية والاشتراك من المعقولات الثانية او في نفس الامر عند من يراهما من لوازم الماهية الغير
المنسوبة الى الافراد بل نقول وجود امر ممتاز عن الافراد فله تشخص مغاير لتشخصات الافراد بناء على المساوقة بين الوجود والتشخص
كما اعترف به هو ايضا واذا كان ذلك الكلي ممتازا بتشخص مغاير لتشخصات الافراد فكيف يصح صدقه على الافراد وبعبارة
اخرى هذا المعنى اما متحد مع الافراد الحسية في الوجود والتشخص فاين التجرد عن عوارض الافراد المتشخصة الحسية واما مباين لها في
الوجود والتشخص فاين الحمل والصدق عليها واما ثانيا فلانا سلمنا وجود الانسانية الكلية لكن لم لا يجوز ان يكون في الذهن ولا
استحالة في كون شيء واحد جوهرا لكن ماهيته وعرضا لخصوص وجوده الذهني كما قد قرر في الشرح واما لزوم كون شيء مندرجا تحت
الكيف والجوهر فقد عرفت ما قالوا في جوابه واما ثالثا فلان هذا الوجه لو تم فانما تم في ارباب انواع الجواهر واما الاعراض فلا يلزم
ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بل نقول في الاعراض ان لا يكون تلك الارباب من نوعها ولا يصح قيامها بنفسها في عالم الامر
والا يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا مع ان هذا القائل صرح بان السواد والطعم لها افراد مجردة عاقلة ومعقولة واما رابعا فلانا

ح صالح للاشتراك بينها مما يحيله العقل المتوسط المرتاض بالفلسفة فان هذا المعنى زيد وجود متغاير لوجودات الافراد منه

سلمنا ان الانسانية الكلية متمايزة في الوجود ومجردة عن العوارض المادية لكن لا يلزم منه ان يكون جوهرا عقليا لم لا يجوز ان يكون
هذا الوجود شبيها بالوجود الذهني في عدم ترتب الآثار فلا يكون عقلا ومعقولا وان زعم ان الشيء المجرد عن العوارض المادية اذا كان
موجودة كانت عاقلة ومعقولة فيطالب بالبرهان عليه او نسلم بناء على ان مناط العاقلية التجرد فانما يسلم في الامر الموجود المترتب الآثار
حتى يكون وجوده له على زعم الفلاسفة واما عالمية امر موجود بوجود غير مترتب الآثار فلم يذهب اليه احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين
وان زعم ان الوجود الغير المترتب الآثار مع القيام بنفسه غير معقول قلت هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين قوله ثم اقام حجة اخرى
هي ان الحركات الصادرة المختصة بالانواع لا بد لها من مبدء ثابت مع الامور المتجددة من توارد الامثال وليس هذا المبدء
طبايع تلك الانواع القائمة بموادها لانها متجددة ولا بد من اثبات هذا المبدء بالضرورة فلابد للحركات الطبيعية من مبدء ثابت
من الامور المتجددة فلابد للحركات الطبيعية من مبدء ثابت موجود بوجود غير وجود هذا المتجدد والا لزم التسلسل لان طبايع الاجسام بتوارد الامثال
متجددة فثبت ان في الوجود عقلا نسبتها الى افراد هذه الانواع على السواء وهذا العقل صور تلك المجردة لها ماهي لان
الافتقار اليه في العقل يستلزم الافتقار في الوجود والقوام لان الاتحاد بعد الوجود وايضا لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع والهيولى
وحدتها جنسية كما حقق والطبيعة متجددة والجسمية متقومة بها والمقوم بالمتجدد اولى بان يكون متجددا فلابد من واحد ثابت
الذات يحفظ به الطبيعة مع تبدل الخصوصيات فالموجود الطبيعي من كل نوع ينتظم ذاته من جوهر عقلي ثابت وجوهر متجدد هيولاني فلا يجوز ان
يكون طبيعة كل فرد متجددة الوجود وهذا الجوهر الثابت الذاتي معنويا يكون ذاتها ذاته وفعلها فعله وهذه الحجة مبنية على ما ذهب اليه القائل ان
الاجسام متحركة في الطبيعة وان الفرد التدريجي للطبيعة موجود من ابتداء الوجود الخ ومبنية على مبادي واثباتها مذكورة في الاسفار وهذه
الحجة شعرية لانه بعد تسليم المقدمات لا يلزم الا وجود جوهر عقلي واما انه متحد الحقيقة مع ما هو رب له فلم يلزم واما قوله فلا يجوز ان
يكون طبيعة كل شخص الخ فان اراد بالاتحاد المعنوي الاتحاد بالحقيقة فهو دعوى [illegible] بغير دليل وتفريع ما لا يلزم من المفرع عليه وان
اراد نوعا آخر من الاتحاد فهو مع انه مطالب بكيفيته وتبينه لا يفيد الاتحاد النوعي ثم الحجة مقدوحة بوجوه منها في قوله وليس هذا
المبدء طبايع تلك الانواع الخ اذ يجوز ان يكون مبدء حركات نوع الطبيعة السابقة مع توارد الامثال واستحالة علية الواحد
النوعي غير مسلم الا في العلة الفاعلية وليس علل الحركات هي علة ايجادية الطبيعة بل المفيض الحق كما اعترف به هو نفسه فالاولى ان يقول
الطبايع المتجددة لا بد لها من مبدء ثم لا يجوز ان يكون علة الحركات الطبيعية امرا متجددا هو الطبيعة المتجددة وعلة الطبيعة
المتجددة الحركة الطبيعية على وجه غير دائري بان يكون قطعة من الحركة معلولا لفرد من الطبيعة معلولا لقطعة اخرى سابقة عليها وهكذا الى
غير النهاية كما قد صور الشيخ في الحركات الطبيعية وسلسلة الحالات الغير الملائمة وقد اعترف هذا القائل بصحته فلا يحتاج الى مبدء
ثابت لا للحركات ولا للطبايع المتجددة ومنها في قوله لان الافتقار اليه في العقل الخ وتوقف الاتحاد على الوجود والكلام مسلم
لكن لا يلزم منه توقف وجود ما يتوقف على شيء على ذلك الشيء بل قولهم الذي سلمه هذا القائل ايضا النفس مجردة ذاتا ووجودا مادية
فعلا ظاهرة في ذلك ومنها في قوله وايضا لا بد في كل حركة الخ لان بقاء الموضوع بوحدته مسلم ولا يلزم ان يكون ذلك الوحدة
وحدة غير جنسية فيجوز ان يكون الهيولى بوحدته الشخصية المبهمة المنحفظة بوحدة الصورة بالنوع موضوعة للحركة وقد يقال موضوعه
ان وحدة الهيولى وحدة شخصية لا جنسية وقوله والجسمية متقومة بها والمقوم بالمتجدد اولى بان يكون متجددا قلنا ان الجسمية
المنحفظة تتوارد الامثال والمتجدد اشخاصها فيجوز ان تكون الجسمية موضوعة للحركة او الموضوع مجموع
الهيولى والصورة المنحفظة بنوع الطبيعة والهيولى المنحفظ بنوع الجسمية وبه ومنها في قوله فلا محالة يكون طبيعة كل شخص متجددة

الوجود وبهذا الجوهر لان الاتحاد في الوجود يستلزم الاتحاد في التشخص فيلزم ان يكون تشخص الطبيعة القائمة لكل شخص متحدة
مع العقل المذكور وجودا وتشخصا فلا يجرد بهذا العقل فانهم ومنها لو تم ما ذكره بقوله وايضا لو لم يجز وقوع حركة اذ لا بد لها من
موضوع شخصي باق والحسية متجددة بتجددها على زعمه والهيولى وحدها جسمية لها ذاتي هو ولا يكفي بقاء هذا العقل المدبر لانه ليس
موضوع الحركة **قوله** فكيف يجوزون ان يكون شئ متعلقا بالمادة ويكون لا في المادة وهذا عجب فانه لا استحالة في كون شئ واحد
مجردا وماديا والصواب ان يقال فكيف يجوزون وجود شئ من دون تشخص **قوله** لان الموجودات معلولة للمبدأ الاول
قال في اي شبهة نعم ان الموجودات زمانية كانت او غير زمانية حاضرة عنده تعالى ومعلومة له تعالى بالعلم الحضوري والموجودات
حاصلة في ظرف الدهر وليس فيها مضي ولا استقبال بل كلها حاصلة في الدهر معية دهرية وليس فيها تغير وتبدل بل التغير
والتبدل بالقياس الى الزمان وكل منهما من حيث انها متغيرة ومثالها من حيث انها صور علمية والمثل الافلاطونية المذكورة
في مبحث العلم هي الصورة العلمية القائمة بانفسها وقد ذكروا في ابطالها ما ذكروا انتهى وانما حصل ان الموجودات كلها معلومة
للباري عز وجل بالعلم الحضوري فهذه من حيث انها معلومة تسميه ارسطو صورا ذهنية وافلاطون صورا قائمة بانفسها ومثلا
شيخ فان الفارابي صرح بكون علمه عز وجل على حصولها والصور العلمية قائمة بذاته تعالى ومن تامل في زبر القوم لا يخفى عليه ذلك والقول
بالعلم الحضوري من مخترعات الشيخ المقتول والاشراقيين وان قاطبته يتبرؤن عن هذا القول بل يقولون لا بد ان يكون علمه تعالى
قبل وجود المعلومات علما فعليا كما يتصور البناء صورة البناء اولا ثم يأتي على حسبه الوجود بل مراد الفارابي ان نسبة
القول بقيام الصور بانفسها الى افلاطون غير صحيحة بل هو انما قائل بحصول الصور في ذاته تعالى وتسميتها بالمثل فلا في نفسه
الا في اللفظ دون المعنى فتامل في هذا التوفيق ولما آخر الكلام الى ان علمه حضوري او حصولي قلنا انه نذكر شيئا من الكلام لبيان
حقيقة الحال وكيفية ما قيل او يقال فان القوم قد سلكوا في هذا الوادي من غير دليل وكلت مطية افكارهم في هذا السبيل
فنقول اعلم ان ابا نصر وابا علي ذهبا الى ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات حصولي واستدلوا بان العلم حصول المعلوم للعالم فعلم
الباري اما بحصول المعلومات للعالم فعلم الباري اما بحصول المعلومات الموجودة في الاعيان بهذا الوجود العيني فيكون علمه
تعالى مكتسبا عن هذه الموجودات فلا يكون فعليا مقدما على الايجاد واما بحضورها قبل هذا الوجود ولا يكون هذا الحصول
الا وجودا ذهنيا فصور المعلومات كلها حاصلة في ذاته تعالى قد شاهدها اولا ثم اوجدها على حسب هذا العلم وما جوز بعض محققي
الشهود من كون علمه تعالى الفعلي مكتسبا عن الموجودات توهما منه بان الصفة الكمالية تحرز الكسب بها عن الممكن المصنوع
كالالقية فانها اضافة لا تتصف بها الا بعد وجود المخلوق وهذا جهل شنيع وقول فظيع وقد ختم الله تعالى على قلبه الوحل
حيث الشرب ما فيه عادة العجل قد رسخ في قلبه تكذيب الحق المتين وتصديق الوهم والتخمين وزين الشيطان سوء عمله
فاحترق في نار جهله اولم يفهم نصح الناصح ولم يسمع القول الواضح ان الله سبحانه وتعالى خالق بالارادة وبرئ عن الايجاب
والاضطرار والخلق الاضافي ليس من صفات الكمال بل هو من المنتزعات بعد القضاء فانه لمبدئه الذي هو من نعوت
الجلال فقياسه صفة العلم على الخلق الاضافي تلبيس وتدليس واوهن من قياس ابليس وقد وقع في ابطال هذا الرأي اقوال
منها ما قال النصير الطوسي في شرح الاشارات القول بارتسام الصور قول بكون الواحد قابلا وفاعلا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بكون المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بل توسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك

اي بعهود

والاختيار

ولا يتيسر في الانظار
جر الانكار ان سبق العلم
من شرائط الاختيار

كلام الحكما القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور بذاتها والمشائين باتحاد العقل
والمعقول والمعتزلة القائلين بثبوت المعدوم ما دام انكار يكون ذلك الى ان صدر اعترافهم هذه المعاني اشهر الاول من هذه الاشكالات
مشهور بالاشتراك الاسم فان لفظ القبول قد يطلق على مطلق الاتصاف وقد يطلق على نحو الاستعداد والقابل بمعنى المستعد
لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بمعنى الموصوف فانه يجوز ان يكون فاعلا واللازم هنا ليس الا هذا والمستحيل الاول واجاب
الصدر الشيرازي عن الثاني بان الممتنع انما هو قيام صفة كمالية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية
وعلوه ومجده بذاته لا بلوازمه انتهى ونقل في المائدة من كلام مهشيا في هذا الكلام لم يحصل لي الآن فان العلم من الصفات الكمالية
وقد حصل بهذه الصور وغاية ما يتفصى منه ان الكمالات الكمال ذاتي بمعنى ان ذاته من الوجوب والوجود وكمال زايد عليه ومستحيل
انما هو قيام صفة كمالية مكملة لذاته تعالى والوجود والوجوب ونحوهما عين لازم فان الوجود والوجوب والوحدة ونحوها نفس ذاته تعالى واللازم
قيام صفة كمالية تثبت كمالا زايدا على كمال الذات ولا استحالة فيه فتامل فيه واجاب الصدر الشيرازي عن الثالث بان صدور
تلك الصور على ترتيب علي وعلولي كما في الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى وفيه ان ليس مقصود
الطوسي الزام صدور الكثرة عن الواحد حتى يجاب بما قال بل انما مقصوده الزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة
هي ممكنة معلولة زائدة والفلاسفة يتحاشون عن زيادة صفة واحدة فكيف بزيادة صفات كثيرة وغاية ما
ما يتخلص به انه فرق بين كمال الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زائد على الكمال الذاتي والمستحيل انما هو قيام
صفات مكملة للذات دون ما هو كمال بعد كمال الذات فتامل فيه واجاب عن الرابع بان كون المعلول الاول
منابعا عن منفصل لا يلزم لكونه غير بين الاستحالة وان اراد به كونه محلا له فهو غير لازم و [illegible]
واجاب عن الخامس بان الاتحاد بتوسط الامور الذهنية الحالة غير بين الاستحالة بل الاتحاد على هذا النمط عين
عين الكمال اللائق الاتحاد بتوسط العلم والارادة عين الكمال اللائق بجنابه تعالى لكونه رافعا للاحتجاب والاضطرار فتامل ومنها
ما قال الشيخ المقتول ان الصور المرتسمة في ذاته تعالى كمال له سبحانه لكونها ممكنة فيكون بالقوة وانتفاء القوة انما يكون لوجود ما له
وما يرتفع به القوة يكون كمالا له فهي كمال له فان حصلت تلك الصور دفعة لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وان
كان بينها ترتيب علي ومعلولي بكون الصادرة بالصورة الثانية متوقفة على الصادرة لها بالصورة الاولى وقد كان الاتصاف
بالثانية كمالا له فيكون منفعلا في تحصيل كماله غير ممكن ومستكملا به اجاب عنه الصدر الشيرازي بوجهين اولا بالنقض بصدور
الموجودات في رتبة لتوقف خلق المعلول الثاني على المعلول الاول لئلا يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ويمكن الاعتذار
عنه بالفرق بين العلم والخلق فان العلم من الصفات الكمالية فيلزم اتصافه في الصفة الكمالية عند صدور الصورة الثانية بواسطة الصورة
الثانية بواسطة الصورة الاولى واما الخلق فهي صفة اضافية منتزعة العقل ويصفه به فلا استحالة في توقفه على امر آخر وان
اراد بالخلق مصداقه فمصداقه ليس متوقفا على صدور المعلول بل هو سبحانه تمام القدرة وما به الخلق والايجاد وانما
لم يصل الفيض الى المعلول الثاني بلا واسطة لعدم قبول الفيض لكن النقص في جوهره لا لنقص في القدرة وثانيا بانه لا قوة
وصلاحية هناك ولا امكان للصورة بالنسبة اليه تعالى بل الصور كلها لوازم لذات الاول سبحانه وحيث لا انفعال ولا ان لزم الانفعال
لو كان هناك انتقال من معلول الى آخر وانت لا يذهب عليك ان مقصود الشيخ المقتول ان الصورة في حد ذاتها ممكنة
الخ غاية الامر في حد ذاتها وهي في [illegible] الخ ولو لم تكن الصورة لم تكن هناك الا كمال في وجودها مكتنف الاشياء

وما هذا شأنه فهو كمال له فلو كان الاتصاف بالنفي بواسطة الاول لزم استكماله بالغير وغاية ما يمكن ان يتمحل في الجواب بان الاستكمال
بالغير الذي هو صفة من صفاته الكمالية لا نقص فيه انما النقص الاستكمال بمكمل منفصل فتأمل فيه ومنها ما قال بعضهم اولا
ان فيضان هذه الصور ان كان بعلم سابق فهذا العلم بالصورة فيجر الكلام اليها ويتسلسل واما لا بالصورة بل بنفس ذاته
فليقل اولا ان نفس ذاته تع كافية في الانكشاف فاي حاجة الى الصور وان كان لا عن علم يلزم صدور المعلولات عنه تع وهو
حاصل بها لم يكن عالما بهذه الصور تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولك ان تقول في الاعتذار بان فيضان هذه الصور
لا عن علم وارادة بل بالايجاب اي لا اختيار له سبحانه في الصفات الاتصاف بالصفات الكمالية ولا يلزم منه ان نفيض
هذه الصور وهو جاهل لان فيضان هذه الصور نفس العلم بها قلت هناك جهل نعم غاية ما يلزم ان لا يكون هذه الصور
في نفس مرتبة الذات لكن لا يلزم منه ان يكون بجهل في هذه المرتبة ولا في مراتب اخرى فتأمل فيه ومنها ان هذه الصور
جواهر او اعراض وعلى الاول يكون موجودات خارجية فيتوقف على صور اخرى فيتسلسل وعلى الثاني يكون محلا وفاعلا
هذا القائل اراد بالجوهر ما يكون قائما بنفسه وبالعرض ما يكون حالا في ذاته سبحانه وبهذه الغاية ينتظم الكلام ويندفع
ما اجاب به الصدر الشيرازي من ان صور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فهذا الترديد لا طائل تحته ولا يلزم من
الجواهرية الوجود في الخارج فان الجوهر ما من شأن وجوده الخارجي ان يكون لا في موضوع والجواب منع قولهم ما من شأن كون
الواجب محلا وفاعلا لا استحالة فيه الا اذا كان المحل مستعدا فافهم ومنها ما قال الصدر الشيرازي اذ لا نجد مقدمات الاولى
الوجود لا يدرك الا بادراك حضوري اذ لا مثال للوجود الا في خلاف الماهيات اذ لها مثال مطابق بالحقيقة وبعبارة اخرى
الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي لا يحصل في العقل والثانية العلم الارتسامي عبارة عن حصول ماهية الشيء فلا بد من انحفاظ الماهية
وتعدد الوجود وهذا انما يتصور في [illegible] الوجود الثالثة ان التأثير والتأثر والعلية والمعلولية ليس الا اتحاد الوجود
بمعنى ان الماهية من حيث وجودها تؤثر في المعلول من حيث وجوده على ما عليه المعتبرون من اهل الحق الرابعة ان العلم التام
بالعلة بما هي علة يستلزم العلم التام بالمعلول بما هو معلول وبخصوصه واذا تمهد هذا فنقول الواجب جل مجده عالم بنفسه فيكون
سلسلة الممكنات معلومة بما هي موجودة لكونها معلولة بهذه الجهة فاما ان يكون بارتسام صورها في ذاته تع وهو باطل
بالمقدمة الاولى واما ان يكون بنفس وجودها العيني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما قال في المقدمة الاولى من ان
الوجود لا يكون ارتسامه في الذهن ثم وما قال الوجود لا مثال له ليس فوق اعادة الدعوى كيف والصورة عبارة عن المعلوم الى
المتشخص بالتشخص الذهني واذا كان الموجود بالذات هو الوجود ويكون معنى واحدا مشتركا في الكل يكون هو الماهية لانه يكون
ما به الشيء هو ما هو فالوجود ظاهر انه يوجد في الاعيان ويتشخص بتشخص عيني كما يمكن ان يوجد في الذهن ويتشخص بالتشخص الذهني
ويصير مبدأ الانكشاف ولا يظهر فيه الاستحالة ومن ادعى فعليه البيان ثم تقرير الكلام ليس موقوفا على المقدمة الاولى بل يكفي
فيه ان يقال الموجود الخارجي المتشخص بالتشخص الخارجي سواء كان نفس الوجود او غيره لا يمكن ان يحصل في الذهن والا لزم صيرورة
الخارجي ذهنيا وهو من هذه الجهة معلول له سبحانه فيكون معلوما من هذه الجهة ولا يمكن حصوله في الذهن فلا يكون العلم بالارتسام
وبهذا الوجه ترجح ايضا ما قاله المحاكم انه يلزم ح اي على القول بالارتسام تخصيص القاعدة الكلية وهي ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول الذي عد من المقدمات ويرد عليه ما قاله في تصحيح توهم ان المقدمات لا يدرك الا بالعلم الخاص فتأمل ثم انه قد يقال
لبيان المقدمة الثانية انا لا نعني ان ادراك العلة بأي وجه كان يستلزم ادراك المعلول والانحصار [illegible]

ولا ان ادراك العلة بوصف العلية يوجب ادراك المعلول بوصف المعلولية اذ لا فائدة فيه ولا خصوصية بجانب العلة بل من جانب
المعية ايضا لزوم بهذا الاعتبار بل نمنع ان العلم بالعلة بخصوصيتها التي بها علة مستلزم للعلم بخصوص المعلول لانه من لوازم
ذات العلة لانها تقتضي معلولا معينا بخلاف المعية فانه تقتضي علة ما لا بخصوصها ولا يذهب عليك ان غاية ما لزم من اقتضاء
العلة معلولا معينا الاستلزام بين العلية والمعية المعين في الوجود ولكن لا يلزم منه استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول
وانما يلزم لو كان المعلول بخصوصه لازما بينا للعلة وهو ممنوع لجواز ان لا يكون العلة علة للعلم بالمعلول وان كان وجودها علة
لوجوده اما لاستتباع العلم بالمعلول كما قالوا في علم الجزئيات المادية من الجزئيات المتغيرة بالنسبة الى البارى جل مجده او يكون
له علة لكن يكون مغايرة لعلة الوجود فتامل وثانيا ان تلك الصور اما لوازم له تعالى باعتبار وجوده الذهني او وجوده الخارجي
او للمهية مع قطع النظر عن الوجودين والثالث محال اذ لا وجود له تعالى في الذهن ولا مهية له غير الوجود وعلى الثاني يلزم
ان يكون موجودة في الخارج لان اللوازم الخارجية لا يكون الا لوازم خارجية ولا يذهب عليك ما فيه اما اولا فلا اختصاص بالعلم
الارتسامي القائم بالنفس لان الصور القائمة بها اما عوارض ذهنية او خارجية او للمهية مطلقا والاول والثاني باطلان
بالضرورة لان النفس لا تتصف بها في الخارج وعلى الثالث يلزم ان يكون الصور موجودة في الخارج واما ثانيا فلا فرق بين
اللوازم الخارجية وبين اللوازم للموجود الخارجي والصور لوازم للموجود الخارجي وليست لوازم خارجية حتى يلزم وجودها في
الخارج ومن الجائز ان يكون الشيء موجودا في الذهن ولازما للموجود الخارجي لوجوده الذهني كما هو عروض الصور للنفس
واما القول بان البارى متصف في الخارج كما ان النفس تتصف به فيه فقد مر انه يبطل الوجود الذهني للصور مطلقا والكلام ههنا
في خصوص علم الواجب بعد تسليم مطلق الوجود الذهني فافهم وثالثا انه يلزم على تقدير ارتسام الصور صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي لان الصورة الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى وقد صدر بواسطتها المعلول الاول لزم صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي وان لم يصدر بواسطتها لزم صدور الصورتين عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان للصورة
اعتبارين اعتبار نفس ذاتها من حيث هي مع قطع النظر عن القيام واعتبار قيامها بذاته تعالى واتصافه تعالى بها فهي بالاعتبار
الاول واسطة في وصول الفيض منه تعالى الى الصورة الثانية وبالاعتبار الثاني واسطة الى المعلول الاول ضرورة ان
خالقيته اياه انما هو بما هو عالم به وهكذا في بواقي الصور ورابعا ان كل صورة عقلية كلية وان تخصصت بالف قيود لا تفيد
الجزئية الا الاحساس او العلم الحضوري فلو كان علمه تعالى بالصور لزم ان يكون الجزئيات غير مدركة وهذا الاشكال مشهور مبنا على
المنافاة على قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي قال ولا يلزم بسبب هذا كفرهم فانهم ما نفوا علم امر من الامور
وانما نفوا العلم الحضوري خصوصا وهو ليس من ضروريات الدين وصفا السمع والبصر والكلام منها كلها يأولان
بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما نقل عن بعض معظمي اهل السنة والجماعة رفع الله اعلامهم وخذل اعداءهم وهذا الشيء
عجاب فانه على ما قرر يلزم ان لا يكون الجزئي بما هو جزئي معلوما والعلم بكل ذرة جزئية وكلية من ضروريات الدين فالكاره
كافر البتة اعلم ان هذا القول منهم غاية الشناعة والامام حجة الاسلام رضي الله تعالى عنه حكم بكفرهم بسبب هذا القول وقال
الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين وخاتم فص الولاية رضي الله تعالى عنه وارضاه افاد الله تعالى ذائقته في الباب الرابع
والخمسين وثلثمائة من الفتوحات المكية وكان المنكرون اشد حالا من اصحاب الكهف فانهم اثبتوا في كل حين علمين
ما وصل اليهم انه له المنزلة العليا وهؤلاء قالوا ان الله لا يعلم ما كان فيه حتى قالوا انه اعظم من ان يعلم الجزئيات

بل علمه بالاشياء علم كلي وهو ان يعلم ان العالم من تحرك وسكن لا انه يعلم ان زيد بن عمرو وهو المتحرك عند زوال الشمس وهذا
فكفرهم فمن هاهنا يعلم ان المنكرين لبعض حالاتهم فقد درى ان المنهى هو ابدا بالجزئيات على وجه الجزئية وانما انصوا
العلم بالكليات فقد انكروا ابلاء بك لكن انما يكون المحب بابن الظن بهم قد ابوا الكلام بحث لا يلزم نفي العلم بالجزئيات مطلقا
حتى نحو اخواتنا التكفير وانكار العلم بالجزئيات وانى اذكره حكاية من دون تعيين ان هذا قولهم ولا تحمل الظن بهم بغير ما نسخ
حالا من المنكرين لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبدأ لذلك هي كلية وهذا هو المراد من قولهم انه يعلم الاشخاص على وجه
التخصيص بمادته بوجه كلي لان المعلوم والمنكشف الوجوه الكلية لا الاشخاص وسيجيء تفصيل هذا ان شاء الله تعالى
فاستطرا انا في ان الكلية لما يطلق على كون العقل الاشتراك كما يطلق على التجرد عن الاحياز والزمان والمادة والصور
العلمية للباري عز وجل كليات بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فح لا يلزم ان لا يكون الجزئيات معلومة على الوجه الجزئي بل انما يلزم
كون معلوميته انكشافها بصور مجردة فتامل وانت لا يذهب عليك ان كلا منهم باحد من اتباع ويلاين يخرج [illegible]
لوازاد وده كمن لا يستقيم على اصولهم كما يظهر من تتبع كلامهم وتزود نتبع الكلام في تنقيد كلامهم [illegible] هذا
وقد علمت في ابحاث الكلام انه خارج عن نحو الصواب فليس [illegible] الى الحق ما هو الحق فاسمع ما يتلى عليك سمع القبول
ودع البصر المسموم في هذه المسئلة كالشكول فنقول ان علمه سبحانه بالممكنات فعلى مقدم على ايجادها [illegible]
وجودها لان هذا الصنع العجيب والترتيب المحكم الانيق الذي يتحير العقول في ادراك حكمه فيرده واقعة
في الوجود حاكم بان الصانع [illegible] او رحمة في هذا النوع الذي لا يستقل [illegible] واضحة على ان له صانعا عالما
وحكمة والانكار لهذا لا يتاتى الا من حق عليه في البصيرة وضلال في الوتيرة والقول ان صانع العالم فاعل مريد والارادة
لا يكون الا بعد علم فالعلم اذن مقدم على الايجاد ثم نقول فح لا سبيل الى ان علمه تعالى سبحانه بالممكنات علم حضوري
فان العلم الحضوري الذي [illegible] ليس الا المعلوم اي حضور وجوده بين يديه فالعلم نفس المعلوم الموجود وانى يتيسر
فهو [illegible] مقدم على الوجود والايجاد ولا سبيل ايضا الى القول بكون علمه [illegible] نفس المعلول الاول مع ما فيه من صور العالم
كما ذهب اليه المتصبر الطوسي اذ يلزم ح ان لا يكون العلم بالمعلول الاول مقدما على الايجاد وان لا يكون المعلول
الاول مخلوقا بالارادة والاختيار وهذا كفر صريح وقد [illegible] البصر الطوسي في تصوير مذهب الشيخ بان التعقل الفعلي
كما لا يفتقر في ادراكه لذاته الى صورة غير ذاته كذلك في ادراك ما يصدر عنه الى صورة [illegible]
تعقل شيئا بصورة يتصورها ويستحضرها في صادرة عليك لا بالانفراد بل بمشاركة من غيرك وذلك
فانت تعقلها لا بصورة اخرى والا تسلسل فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة من غيرك
هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته غير مداخلة امر [illegible] كلما تعقل ان يكون
المدرك محلا للصورة المعقولة لكن [illegible] ليس محلا لها بل من شرط الادراك
الحصول لك فان حصلت لك على جهة اخرى غير الحلول تعقلتها من غير حلول فاذن المعلومات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه واذا تقدم
هذا فنقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين تعقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين وحكمت ان تعقله لذاته علة لتعقله بالمعلول الاول فاذا حكمت

قال الدين قيل في ماد بل كلامهم وجهان الاول انهم لا ينكرون علم الاشخاص على وجه التخصيص

نسخ

الشيء وانه يعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير اصلا فالحكم بكون المعلولين الاخيرين معلولات الاول
وعلتك حل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متصورا فيه
وكما حكمت بكون التغاير بين التعقلين اعتباريا محضا فالحكم بكون المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها وهي موجودة الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع الصور فيها موجودات الكلية وتلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى وانت لا يذهب عليك ما فيه من الوجوه
التي فيها اولا فلان عدم الاحتياج في ادراك ما يصدر عنه الى امر زائد عليه ممنوع ولا بد من بيانه
ولا ينفع الاعتبار من نوع ينافي ادراك الصور لان الصورة صفة من صفاتها غير مباين عنها فلا يلزم من كفاية نفس ما يصدر
عنه وليس كفايته الصورة في الادراك لصدورها عنه ولو سلم بل بعدم المباينة قوله وليس من شرط ما سلم لكنا نقول
يجوز ان يكون شرط الادراك احد الامرين العينية او الحلول وكونه صفة والقدر المشترك بينهما عدم المباينة وقوله بل
من شرط الادراك الحصول له فان الحصول يطلق ويراد به الوجود وتارة يطلق على القيام به ويطلق على عدم القيام
بالغير ويجوز كون شرط الادراك الحصول له بالمعنى الاخير فقط اي الحصول من غير مباينة بان يكون عينا له او صفة
قائمة له بل الظاهر هو هذا لا النحو الاول من الحصول ضرورة ان العلم من الصفات للعالم وقوله فان المعلولات الذاتية له حاصلة
ان اراد بالحصول المعلولات للعاقل الفاعل الوجوب فمسلم لكن لا يجوز ان لا يكفي للادراك بل لا بد من الحصول باحد الوجهين
المذكورين وان اراد ان المعلولات قائمة بالفاعل فقط او لا قيام له بالوجود فانحصار حيثيات لا بد
من حصول الصور فلا ينفع مما هو بصدده واما ثانيا فلانه بنى كلامه على ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولم يتبين
بعد بانه لو سلم لكان بالمعلول نسلم اللزوم وبرهان ما لان شاهد عدل على ان العلم بالعلة لا يلزم ان يكون علة
للعلم بالمعلول بان معلول للعلم ان كلامه لا يتوقف على هذا الباب فيما نحن فيه الامر كذلك لان العلم اذا بالمعنى
كان صفة زائدة فيجب ان يكون معلولا للباري عز وجل وعلم الباري بنفسه نفس ذاته فالعلم بالعلة
المعلول الاول علة لعلم المعلول الاول فتأمل واما ثالثا فلان قوله فاذا حكمت بكون العلتين الى آخره ممنوع
فان لا يستلزم وحدة العلة وحدة المعلول لم لا يجوز ان يكون شيئان متباينان معلولين لامر واحد فيجوز
ان يكون العلم بالمعلول الاول متباينا له ويكونان معلولين لذات الباري عز مجده ويجوز ان يكون المعلول
الاول صادرا بواسطة العلم المتعلق به فلا يلزم صدور الكثرة عن الواحد واما رابعا فقد سلم في قوله ان الاول علة
لذاته الى ان بين ذات الاول تعالى وتعقله لذاته تغايرا ما باعتبار المعتبرين فيكفي لصدور الكثرة فيجوز كون
المعلول الاول والعلم به متباينين في الوجود ويكونان فائضين عن جاعل احدي الذات متكثر
باعتبار واما رابعا فلانه يلزم ان يكون ادراكه تعالى بالمعلول الثاني والثالث معلولا للمعلول الاول
فالشيء عند حدوده وهي شناعة فوق هذا واما خامسا فلان كلامه اذا حقق يرجع الى ان علمه تعالى حضوري
بالمعلول الاول وبالصور القائمة به ولا شك ان الصور القائمة به موجودة لوجود ظلي متباينة للموجودات

لا صلته بالهوية ويلزم ان لا يكون الهويات المعينة مدركة اصلا لا سيما في الد... فان اتحادنا لا يكفي في التجرد
اما ثانيا فلان مقدمات دليله لو تمت لدلت على ان الممكنات كلها لوجودها تامة الفعلية
علوم لان الممكنات كلها معلولة له سبحانه كما ان الصور القائمة بالمعلول الاول معلولة وكما ان العلم
بالعلة نفس ذاتها كذا العلم بالمعلول يعني ذاته فلم لا تكون نفس ذوات الممكنات المعلولة علمه تعالى و
اما ثالثا فلانه يقول بحدوث العالم تفصيله وتفصيله فلو كان علمه تعالى نفس المعلول الاول والصور القائمة به لزم
انتفاء العلم في الازل هذا كلام وضع في البين فليرجع الى ما كنا فيه واذ قد اتقنت ان علمه تعالى فعلي مقدم
على الايجاد فاعلم ان كل صفة مكملة للموصوف يكون في نفسها كما لا يكون الموصوف بفاقدها ... ناقصا في ذاته
لا كاملا وقد يكون الموصوف مع قطع النظر عن الصفة في حد نفسه كمالا والواجب عز وجل علم اي نفس ذاته — وهذا من القطعيات الاول فلو كان علم الباري عز وجل زايدا على الذات كان الذم في حد نفسه
في ذاته ناقصا يكمل بهذه الصفة فيكون الممكن في حد نفسه كمالا والواجب يكمل به وهذا مما يحكم ببطلانه الفطرة
السليمة فاذن نفس ذات الباري عز وجل علم اي نفس ذاته في حد نفسها مبدء للانكشاف من
دون قيام امر بذاته تعالى فبطل قول المتكلمين الذاهبين الى ان العلم في الباري عز وجل صفة قائمة
زائدة مغايرة للمعلومات بها ينكشف الاشياء وبطل ايضا قول القائلين من حصول صور المعلومات
في الذات واذ قد تيقنت ان العلم عين ذات الباري عز وجل فذاته تعالى مبدء للانكشاف
المعلومات وللعلم نسبة الى المعلومات الثابتة والمعلومات متميزة متعلق مبدء الانكشاف
بها ولا يجوز قد يحته ان لا يتعلق العلم في الازل بل فيما لا يزال بعد وجودات الممكنات كما
نقل عن بعض المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث لانه لو لم يتعلق العلم في الازل لم ينكشف
ينكشف الاشياء عنه ثم ينكشف بعد الوجود وهذا قول بالمبدء ولا يبقى العلم فعليا ولا يكون الباري
في صفته وايجاده حكيما نعوذ بالله من هذه الاقاويل الفاسدة فاذن للعلم فاذن للعلم تعلق في الازل
ثم النظر في الاولى ان لا شيء المحض لا تميز فلذلك زائلة فلا بد للمعلومات من نحو من الثبوت لا كما زعم
صاحب الافق المبين في بعض رسائله من ان ... معلومات الباري عز وجل منكشفة
حال العدم البحت والنفي الصرف كالسراب المنكشف عند الحس وهذا القياس كما ترى
جليه فان السراب موجود في الخيال بتصرف المخيلة وحسبانه ماء من اغلاط الوهم لان المنكشف
هناك ما هو ليس صرفا وفي بحت فهذا الثبوت اما نفس وجود الواجب بحكم الاتحاد كما هو رأي
الفرفوريوس واتباعه وقد ابطلناه من قبل واما وجود مغاير له خارجي لهذه المعلومات تفصيلا
وهذا ايضا باطل لان علمه تعالى واقع بتقدم على الايجاد على وجودات الاشياء في الخارج فلا يكون ما هو
متاخر عن التميز والانكشاف في مرتبة الانكشاف والتميز واما وجود ذهني تفصيلي فهذا الوجود
اما في ذهن من الاذهان الممكنة فالعلم والتميز متقدم على الممكنات كلها واما في ذاته تعالى فيؤول
الى مذهب اصحاب الارتسام واما وجود اجمالي ذهني او خارجي كما ذهب بعض القائلين
بالعلم الاجمالي اليه ففي هذه المرتبة قد اتحد المعلومات كلها وتكون الوجود الواحد

وهو باطل لان اتحاد الاثنين محال مطلقا كما قد انكشف لك من قبل وستنكشف انشاء الله تعالى او لم تتحد المعلومات بل هي موجودات بوجود
متعدد ولكن عرض لها نوع من الوحدة فلا اجمال او للمعلومات وجود بوجود البعض وجوه وهذا ليس وجود المعلومات حقيقة ومن
ههنا وضح لك ان ما قال اصحاب العلم الاجمالي تشبيها بالتمثيلات كما قالوا ان هذا الاجمال مثل اجمال الحد المحدود وكما قال آخرون علمه تعالى
بنفس ذاته منطو على علمه تعالى بسلسلة الممكنات انطواء النواة على الشجر وكما قال بعض المحصلين مثل انطواء علوم الممكنات في علمه
تعالى بذاته مثل ما يحصل دفعة عند سوال سائل من جواب المسئلة ثم تفصيله العقل تفصيلا فشيئا مما لا طائل له لا يغني عن الحق شيئا فان
الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد لها من نحو ثبوت ولا ينفع في دفعه هذه التمثيلات وكذا لا ينفع ما قال
المحقق في حواشيه على الحاشية الجلالية التهذيبية ان للممكن جهتين جهة الفعلية والوجود وجهة العدم والبطلان فبالجهة الثانية لا
يتعلق به العلم لانه بهذه الجهة لا شيء محض وانما يتعلق به العلم من الجهة الاولى وبهذه الجهة الممكنات منطوية في ذاته تعالى لان وجود
الواجب الذي هو عين ذاته وجود الممكن فوجود الممكن منطو في وجود الواجب فعلمه بذاته تعالى علم بالممكن بحكم الانطواء
وقال واعتبر بالاوصاف الانتزاعية فان لها نحوا من الوجود الذي به تترتب الآثار الخارجية وهو الوجود الخارجي بنفس وجود المنشأ
وهذا الكلام غير محصل بعد فان وجود الواجب انما يكفي في موجودية الممكنات بحيث لا ينطرق الا اتصاف بالموجودية الى
مصداق آخر فهذه الموجودية اما مغايرة للموجودة الواقعية في نفس الامر فاما بالاتحاد مع ذاته تعالى وهذا باطل ولا يقول
عليه المحقق او وجود مغاير لها كما قد بطل او نفس هذه الموجودية التفصيلية وهو الذي ان الممكنات لم يكن موجودة بهذه الموجودية قبل
و اما الان الا ان يكون في الموجودية فالعلم متعلق بها وهي معدومة فقد رجع الاشكال بحذافيره فقد بان لك ان لا بد
لتعلق العلم من نحو ثبوت للمعلومات في الازل وقد بطل ان يكون هذا الثبوت كون اتحاد الوجود ذاتا فلا بد ان يكون هذا ثبوتا بالتسمية
مغايرا للموجودات فالمعلومات كلها ثابتة متقررة حال العدم قبل الوجود بحيث لا يترتب عليها الآثار الوجودية فيا للذي هو
مبدأ للانكشاف بنفس ذاته والاسماء تتميز وتنكشف بذاته تعالى المتعلق بهذه الاعيان الثابتة وهذا التعلق البسيط
الممتنع قد يسمى علما ايضا فالعقل يسرعه ويصفه تعالى به وهذا هو مراد الشيخ الاكبر خليفة الله والاوصياء رضوان الله تعالى
عليهم من قولهم ان علم البارئ عز وجل نفسه واضافة واندفع التدافع بين هذا القول وبين ما قالوا ان صفاته والاعيان نفس ذاته
تعالى وهذا هو مذهب الصوفية العلية الكرام وقد اتضح برهان لا اكرم ... ربك والارتياب في توجيه كلام افلاطون المنقول
في علم البارئ عز وجل على هذا فعلم الوجهان نحوه وقد عرفت ان ثبوت هذه الثبوتات ليس على
سبيل المجعولية الاختيارية حتى يلزم سبق العلم عليها بهذه الثبوتات من لوازم ذات البارئ عز وجل ومقتضياته على
سبيل الايجاب فلا يلزم قبل هذا العلم علم ولا يختلجن في صدرك انه لما كان مناط الانكشاف هذه الاعيان الثابتة فقد استكمل البارئ
عز وجل في صفة الكمالية بالغير لانك قد علمت ان ذات البارئ مبدأ للانكشاف بنفس ذاته الحقة وليس كونه منطويا في كونه مبدأ الانكشاف
الى امر آخر وكونه مبدأ للانكشاف هو الصفة الكمالية لكن لا بد للانكشاف من امر يكون منكشفا بهذا المبدأ وهذا الامر من
تتمة المبدأ وكماله فيه وهذا كما ان القدرة تقتضي امكان المقدور ولا يتعلق بالممتنع لعدم صلوحه لتعلق القدرة وهذا لا يكون
نقصانا في القدرة في شيء فكذا ههنا ما هو لا شيء محض لا يصلح لتعلق الانكشاف فلا نقص في تلك المبدئية فثبت ولا تكن
من الموسوسين الشيطانية

المقصد الرابع في تقسيم المهية **قوله** فانها في الحقيقة ليست

اجزاء لها ان الاجزاء العقلية متحدة مع الكل ذاتا ووجودا اطلق اجزاء حقيقية اذ الاجزاء ما منها التأليف وليس المراد ان الاجزاء

العقلية امور انتزاعية من قبيل سائر الانتزاعيات وذاهبا على سبيل المسامحة لما قدمناه وحاصل الايراد ان الاجزاء العقلية
لما كانت متحدة ذاتا ووجودا لم يصدق عليه الالتئام فقد خرج المركب العقلي عن تعريف المركب ودخل في تعريف البسيط فينتقض
تعريف المركب جمعا والبسيط منعا وقد ظهر لك من تقديرنا هيهنا ان ما في قوله انما ذكر في تعريف البسيط والمركب لا يصدق على البسيط
والمركب العقليين من التسامح والتساهل قال اي الشبهة والقول بان الالتئام ههنا على سبيل عموم المجاز تكلف ووجه المجاز ان
يراد بالالتئام معنى اعم من التأليف والاتحاد ولا يظهر وجه التكلف الا ان الاولى في التعريف الاحتراز عن استعمال اللفظ المجازي
قوله فيصدق على المركب العقلي اه لا يخفى على المستفطن ان المركب العقلي بما هو مركب عقلي لا يصدق عليه انه ملتئم من
الاجزاء وان صدق عليه من جهة التركيب الخارجي والايراد انما كان من جهة خروج المركب العقلي بما هو مركب عقلي والفاضل
لا يرى في هذا الكتاب التلازم والقول بالتلازم لم يظهر من المصنف فكيف بنى كلاهما على التلازم على ان الاليق في المقام بان
يذكر التعريف على كل مذهب فيأتي بيان الاختلاف ولعله لاجل هذه الوجوه قال في الحاشية لا يخفى ما فيه من البعد والحق ان مدار
التعريفين للخارجيين منهما لا يصدق على العقليين وانه لا يصدق تعريف المركب على المركب التحليلي انتهى لم يرد قوله والحق
ان المصنف قصد بهذا التعريف المركب والبسيط الخارجيين فقط فانه لا يتكلم في اجزاء كلامه بل المقصود ان هذا التعريف
ينافي الحقيقة الالتئام الخارجي وتعريف المص بهما مطلق المركب والبسيط لا يصح بحال فتأمل فيه وقوله والفاضل
يصدق الخ عجيب فانه ان اراد بالمركب التحليلي المنفصلات من الاجسام والمقادير فليست مركبات
اصطلاحية ولم يقصد تناول المركب ذا بال في هذا المقام فلا يضر عدم صدق تعريف المركب عليهما وان اراد
به المركب العقلي فهذا الاعتراض هو المذكور بعينه في الحاشية اي الشبهة لا غبار عليه قال قدس سره
فلا بد من وجود الموضوع البسيط لان العدد اي المتعدد الخ هذا لا يجري في المركب الذهني فانك قد
علمت ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود والذات فلا تعدد هناك حتى يلزم وجود الواحد
بل المركب الخارجي ~~المعلوم~~ واحد لكن الحدث فيه الاجزاء عند التحليل الى ~~الاجزاء~~ الى نهاية اللهم الا ان يبنى
التلازم ثم انه يرد النقض بالمركب الخارجي المنتهي الى الاجزاء انه ان اريد بالواحد الحقيقي فلا نسلم وجوب
اشتمال المركب عليه وان اريد اعم منه ومن الاضافي فمسلم لكن لا ينفع في هذا المقام التحقيق الدواني
وقد وقع فيما سيأتي فتذكر قوله كالانسان المركب من البدن والنفس اه قد نقل التركيب من
النفس والبدن ليس حقيقيا لان التركيب من المجرد والمادي غير معقول ولا يخفى ان هذا مجرد
دعوى لا ينبغي من مثل الشيخ من دون اقامة البرهان قوله واستدل بوقوع تحديد المركبات الخ
فيه ان وقوع تحديد المركبات اوالبسائط غير بين ولعل ما يدعى انها حدود رسوم فان الجنس والفصل
مشتبهة بالعرض العام والفصل بالخاصة وتصحيح الحقائق عسير جدا قوله واستدل عليه بان الجنس والفصل ما يجودان
الخ هذا نوع اثبات الدعوى فلا يكون مثبتا لها الا لمن يمنع التلازم لا لمن يسلمه فافهم قوله ونحن نعلم بالضرورة
الخ قال في الحاشية ضرورة ان حقائق هذه الحقيقة بمفهوم غير حقيقتها بمفهوم آخر وقد يقال ان عدم امكان انتزاع
مفهومات متعددة من شيء واحد ممنوع الا ترى ان ذات الباري تعالى ونحو
ينتزع منها صفات كثيرة وانت لا يذهب عليك ان المفهوم وان الذات الواحدة التي لا تكثر فيها اصلا

وصلاً لا يصلح لان ينتزع منها امور كثيرة بانه لها في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة تمام حقيقتها ويكون كل واحد
واحد من المفهومات المنتزعة بعض تلك الحقيقة وهذا ضروري واذا امتنع انتزاع المفهومات الكثيرة
بهذا الوجه عن الواحد البحت فمنه يصح الانتزاع بهذا الوجه لا بد من التكثر في مرتبة الذات فقد لزم للتكثر
الذهني التركيب الخارجي واما العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكروا وان كان كلاما منتقيا الا ان للمناقش
ان يقول لا نجوز الاتحاد بين الحقيقة الجنسية والفصلية في الوجود بل في الذات وان الجنس يتحد مع
الفصل ويصير هو هو وان النوع امر واحد وذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل في حال لا بعد في ان
يصير هذا الواحد موجودا من دون كثرة فيه ويكون مصداقا لهذين المفهومين في مرتبة الذات من دون كثرة فيها
نعم لو بني الكلام على ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وان الاتحاد بين الجنس والفصل ثم ان لان انتزاع الكثرة عن
مرتبة الذات كيف يصير مطابقه لها غير معقول الا ان يكون هناك كثرة في مرتبة الذات لكن يوهن الشيخ و
امثال المحققين مصرون على ان الجنس والفصل متحدان وجودا وذاتا وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله**
لا الشيء له في ان يكون لشيء واحد حدان اه جواب عن استدلال القائلين بتغاير التركيبين حاصله ان الحد بالاجزاء الخارجية والحد
بالاجزاء الذهنية متحدان بالذات متغايران بالاعتبار لان الاجزاء الذهنية هي الاجزاء الخارجية ماخوذة لا بشرط شيء فالتغاير بينهما
بالاعتبار وتعدد الحدود والحقيقة لماهية واحدة المتغايرة بالاعتبار لا استحالة فيه وتقرير استدلال المستدل ان الاجزاء الخارجية
متباينة وجودا وذاتا وجعلا ولهذا افتقد بعدم احدهما وبقي الاخر ولو ماكان لهذا ان لا تتحد اصلا لا وجودا ولا ذاتا ولا
جعلا وهل هذا الا كما تقرر صار الوحش انسانا لا يمكن فيه ذلك باعتبار اخذه واذا امتنع الاتحاد بينهما ولو اخذت لا بشرط
شيء امتنع الحمل بينها وبين الكل فلو كان لماهية واحدة اجزاء خارجية هي تمام [illegible] اجزاء عقلية هي تمام ماهيتها لكانت
متباينة وتعددت الحدود والحقيقة المباينة فيلزم تعدد الحقائق واذ قد بلغ التقرير الى هذا النمط فلا يمكن الجواب الا بمنع امتناع
اتحاد الحقائق المتباينة في الذات والوجود في مرتبة من المراتب ولعل العقل المتوسط لا يقبله وبعده مكابرة واضحة وسنعود الى
هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله** وما وقع من تحديد البسائط هذا جواب عن استدلال المذهب الثاني وحاصله منع
تحديد البسائط حدا حقيقيا بل تعريفات البسائط كلها رسوم تسمى لها الحدود بالمجاز والعلاقة تشبه العوارض بالذاتيات **قوله**
قال الشيخ ابو علي في تعليقاته الحد له اجزاء اه لعل المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية كما ان المراد بالبسيط البسيط الخارجي على ما
هو منع التالي مقدمة والحاصل ان الحد قد يكون له اجزاء خارجية يلتئم منها الحد والمحدود لا يكون له اجزاء كما اذا كان بسيطا خارجيا
فانه قد تقدم فيما نقلنا من كلام الشيخ ان اجزاء الحد بما هي اجزاء الحد لا يكون بعضها محمولا على بعض ولا على الكل الذي هو الحد بل
الذهن يخترع هناك شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا مقام الفصل يعني ان البسيط شيء واحد لكنه الجنس ونفسه الفصل وفيه اتحاد
محض وليس هناك اجزاء يلتئم منها البسيط والعقل يخترع له مادة وصورة لتقوما مقام الجنس والفصل و ح يكون التمام
عند العقل لا بحسب الواقع فلا يكون اجزاء حقيقية بل امور متحدة وجودا وذاتا وهي المعنى تسمى لها بالاجزاء الذهنية قال الشيخ
الفصل المعهود ببيان الفرق بين المادة والجنس من الهيات الشفاء واما ما ذاته بسيطة فيعني ان العقل يعرض مع
الاعتبار اخذ نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا واما في الوجود فلا يكون فيه شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة فقد خرج الحاصل
ان البسيط ليس له اجزاء متميزة يلتئم منها البسيط كالمادة والصورة الا في اعتبار العقل واختراعه بخلاف الحد فانه لا بد ان يكون له

الكلام

اجزاء متميزة بل بسيطة ليس فيها تعدد وعلى هذا فلا تاويل في كلام الشيخ على ان البسائط لا حد لها بل يؤيد كلامه على ان البسيط له حد حقيقي لم يكن
بعيدا لكنه يستلزم الى الشيخ لا يخلو عن كلفة فانه قد صرح في الشفاء ان المقدار جنس وان ليس له وجود وهو مقدار فقط بلا زيادة
وكذا صرح بان اللون جنس وليس له وجود وهو لون فقط فيكون هذه المفهومات اجناسا ولا يمكن اخذها مواد افالا نواع
المندرجة تحتها بسائط خارجية مركبات ذهنية والصحيح وعقد مباحث فيه باب المقولات العرضية اجناس عالية وصرح ان الاعراض
ليست مركبة من المادة والصورة والذي يظهر من كلام الشيخ ان مذهبه هو المذهب الثاني لو كان باطلا او حقا فتدبر قوله
قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته البسائط هذا الكلام منه كالنص على ان البسائط اي الخارجية بسائط ذهنية لا جنس لها ولا فصل فلا ان
ينكر جنسية المقولات والقول بتركب الاعراض من المادة والصورة بعيد ولم يصل كلامه الى حد يثبت ان مذهبه ماذا قوله
والاقسام على الاول اه قد اخذ احد البسيطين مع احد المركبين واحد المركبين مع احد البسيطين وهذا الاطائل تحته ولذا قال
في اي نسبة تفصيل هذه الاقسام مختلف اعتبارا بل لا اختلاف فيها الا لفظا بل الاقسام على المذهب الاول ثلثة وعلى الثاني اربعة وعلى الثالث
اثنان قوله وفي التصور المفصل انما يلتئم بحدا اه قال في اي نسبة عدم صدق بعض الاجزاء اي الخارجية انما هو في الماهية الحقيقية
والحد من حيث هو حد بحسب اعتبارنه ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان اجزاء الحد بعضها محمولة على بعض فلا يكون اجزاء حقيقية واكون
انه لا ورود له حتى يحتاج الى هذا التكلف الذي ارتكبه لانك قد علمت سابقا ان الحد من حيث انه حد لا يحمل اجزاؤها عليه ولا
بعضها على بعض اذ لا اتحاد في الوجود في هذا النحو اصلا فتدبر **المقصد الخامس** في تقسيم الاجزاء
قوله ليحصل كله الاقسام اه قال في اي نسبة التقسيم على قول الملة ثنائي وعلى المشهور ثلاثي وعلى الاظهر ثنائي فجعله الاقسام
بالنظر الى التقسيم المشهور والموافقة مع المشهور والانسب باللفظ بالنظر الى التقسيم الملة اراد بالموافقة مع المشهور الموافقة
في اسم المتداخلة قوله لانه لا يكون الا في المركب اه لعله اراد من الموصوف الموضوع ومن الصفة الوصف والا فلا يصح الحكم
كليا بامتناع تركب الماهية من الموصوف والصفة فان الهيولى موصوف والصورة صفة فتامل قوله فالاجزاء المتداخلة
يشملها اه هذا غير صحيح لان الملة فسر المتداخلة بما يصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينهما عموم مطلقا وعلى
كلا التقديرين لا بد فيه من الحمل فلا يكون الاجزاء عقلية والتوهم انه لا يحتاج الحمل الذي يكون في الصفات الا ترى ان
اللوازم محمولة على الملزومات مع ان الملزومات علة على ما هو المشهور او الحمل الصدق على ما يشمل الحمل الاشتقاقي
فيصح ما قال المحشي ان المتداخلة من الاجزاء العقلية فتامل قوله وفيه نظر لا خلاف جهة العموم والخصوص كذا في
نعم ان جهة الخصوص في كل في الفصل في الاخر فمن جهة الخصوص كل يرفع ابهام الاخر فلا دور قوله والحق انه اذا كان
احد الامرين جزء الماهية انما يدل على ان الماهية لا تتركب من امرين من وجه من جهة عمومهما بل من جهة خصوص احدهما
وعموم الاخر وهذا غير المدعى فان المدعى ان الامرين من وجه لا يتركب منهما ماهية حقيقية اصلا لا من جهة لا من جهة
عمومهما ولا من جهة الخصوص كما سيظهر لك في المقصد العاشر ان شاء الله تعالى قوله كانه اراد بالتمايز العقلي ان يكون كل
منهما محسوسا اه انه اراد بالمحسوس المحسوس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحسوس هو الجسم التعليمي من عوارضه وعلى هذا
الفصل لا يصح للممايزة بالبدن والنفس فان البدن ليس محسوسا بالذات اذ المحسوس حسبه التعليمي وعوارضه كما زعم او
الالوان والسطح كما هو التحقيق وان اراد بالمحسوس اعم مما هو محسوس بالذات او بالعرض فلا يصح مثل الممايزة في العقل
بالهيولى والصورة فان الصورة محسوسة بالعرض فتامل **المقصد السادس** الماهية الممكنة

قوله وما ذكر في تفسير المركبات هذا هو الاشكال الذي تقدم

الماهية الممكنة هل هي مجعولة ام لا **قوله** وما نظر ان المستدل اراد به **قال** في الحاشية لو صح ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري واجب
فلا يمكن ان يتعلق به الجعل لانه لا يمكن الا ما هو ممكن ولو سلم تعلقه به فبعد ارتفاعه لزم سلب الشيء عن نفسه الذي هو مقابل ونقيض لثبوت الشيء لنفسه
وهو محال لا بحسب الواقع فقط بل بحسب الفرض ايضا وانا اقول نظر المستدل صريحا الى استحالة لا الى تعلق الجعل بثبوت الشيء لنفسه كما وقع
توهما قد المفصل نعم جاز سلب الشيء في نفسه بمعنى رفعه بالكلية لجواز مقابله الذي هو تقرر الشيء في نفسه فالسلب البسيط والسلب العدولي
كلاهما مستحلان لان السلب العدولي فقط انتقع ذاته لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال لان كون ثبوت الشيء لنفسه واجبا ثم
كيف وقد تقرر ان ثبوت الشيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له وان ما هو لا شيء محض لا يصلح لان يثبت له شيء وكل ماهية امكانية جائزة
العدم والنسبة فثبوت الماهية الامكانية لنفسها جائز الانتفاء بارتفاع مصداقه الذي هو تقرر الماهية فلا يكون واجبا لان
الواجب ما لا يجوز عليه جميع انحاء العدم والليسية واذا جاز العدم والليسية على الذات انتفى الثبوت وصدق نقيضه الذي
هو سلب الشيء عن نفسه فسلب الشيء عن نفسه جائز نعم لا يصح ثبوت هذا السلب بشرط الايجاب العدولي لان الايجاب يقتضي ثبوت
الموضوع وعند ثبوته لا يمكن السلب لنفسه فتذكر فالسلب البسيط والسلب العدولي كلاهما مستحيلان فتدبر نعم لو قيل بثبوت
المعدوم منفكا عن الوجود وقيل بوجوب هذا الثبوت وعدم احتياجه الى مقتض كان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتياته
له واجبا وسلب الشيء عن نفسه مستحيلا لكن مجعولية ثبوت الشيء لنفسه وذاتياته بجعل مستأنف بعد مجعولية الذات مستحيل
قطعا واللازم انتفاء هذا الثبوت بانتفاء جاعله مع ثبوت الذات في نفسها وهو محال فالحق اذن ان ثبوت الذات لنفسها
وثبوت الذاتيات لها مجعول بجعل الذات لان انتفاء هذا الثبوت بانتفاء الذات ممكن دون انتفائه مع تقرر الذات
فيحتاج الى جاعل يجعل هذا النحو من الانتفاء وليس ذلك الجعل الا تقرر الذات فهذا الثبوت مجعول بجعل الذات ثم هذا الثبوت لجعل
حكاية عن الماهية المتقررة فمجعوليتها نفس مجعولية هذا الثبوت اذ لا معنى لمجعولية الثبوت الذي هو امر غير مستقل حاك الا تقرر
مصداقه بحيث يصلح معنونا لهذا الثبوت ويصح انتزاع هذا الثبوت عنه فاذا كان المجعول نفس تقرر الماهية جعلا بسيطا
فهذا الجعل البسيط نفس الجعل المؤلف بالنسبة الى هذا الثبوت بالذات وان كان المجعول بالذات هو هوية الماهية فهذا
الجعل بالذات جعل مؤلف بالنظر الى الوجود وجعل بسيط بالعرض لتقرر الذات والماهية وجعل مؤلف لهذا الثبوت بالعرض
هذا ما اقتضته الفحص في هذا المقام ثم من الاعاجيب التي لم يسمع اجوبته باني الافق المبين حيث قال لعلك تقول انا بينا انه يتحقق
ان سلب الشيء عن نفسه انما يمتنع مطلقا اذا كان وجود الشيء عين ماهيته فلم يتصور عدمه اصلا فاما في الماهيات الممكنة فانما يمتنع
اعتبار الوجود فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه فضلا عن الذاتيات وانما الصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات
الممكن لا تابى العدم ولذلك لم يكن شيء من الممكنات هو هو لذاته فكيف يستقيم عدم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه وبينه وبين
ذاتياته ثم قال بعد كلام فتراح ان خلط الذات والذاتيات لا يكون بمقتض او اقتضاء ليس النظر الى
الماهية من حيث هو غير ممكن الا بلحاظ ان يكون بعينه لحاظ انبائها واما ما يلحق بها يلحق من تلقاء مقتض
او اقتضاء فعلى هذا الذات انسان او حيوان لا يحوج صدقه اليه الجاعل من جهة الخلط وان يحوج الجاعل
تقرر الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرر ذات الموضوع ليس اقول الصدور عن العلة باب التقرر
فقط حيث لو امكن التقرر بنفس الذات من غير علة يكفي عنها ان ذلك الصدق ليس من جهة خصوص
اي خلط باعتبار خصوص صنف الطرفين بل من جهة استدعائه على طبيعة الربط الايجابي فاذن لو فرض

صدق خصوص الحمل في ذاتيات الماهية بخصوصه حاشيتي الموضوع والمحمول على مجعولية نفس الماهية وصدورها عن الجاعل انما هو
بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من حيث عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها وبمطلق كون الربط ايجابيا الا بالذات
من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل فلا احتيج الى توسيط الجاعل لمؤلف للخلط بين الطرفين ولا الى
اعتبار جعل بسيط للذات فالى جاعل بفعل ماهية الانسان ثم هو يجعله انسانا او حيوانا لانه يجعل
مؤلف اصلا ولا يلتفت في ذلك الجعل البسيط انتهى وكلامه هذا كما نقل عنه متمسك على الاستدلال لذلك
بان النظر الى الماهية لا يمكن انسلاخها عن نفسها وعن ذاتياتها فلا يكون ثبوتها مجعولا وعلى الحال بان الحاجة
ليست الا الى تقرر الماهية لا الى مجعوليتها وصدورها الكلم بالنظر الى مطلق الربط الايجابي لا الى خصوص
اي شيئين فليس خصوص الذاتيات للذات بما هو خصوص هذا الثبوت مفتقرا الى تقرر الذات و
لا الى صدورها لكن افتقر مطلق الربط الذي يتحقق في ضمن هذا الثبوت الى التقرر الصادر عن الجاعل
فمصاحبة هذا الثبوت بما هو هذا الثبوت لصدور الماهية اتفاقية وانت لا يذهب عليك ما في هذا
الكلام من الفظاعة والسخافة وهو مستمر على عادته الشنيعة وسنته البارية عن دعوى القوم وادعائه
نوع كالغني عنه من هو ظلف على العموم اما في الاستدلال فلانه ان اراد ان لحاظ الذات غير
منفك عن لحاظ الذاتيات فهذا لا يوجب عدم الفاقة الى المقتضي المصدر وان اراد ان لحاظ الذات
حاكم بان سلب الذاتيات والذات غير ممكن حتى يكون الايجاب واجبا مستغنيا عن المقتضي فهو ممنوع
فان لحاظ الذاتيات ~~والذات غير ممكن~~ انما الحكم ثبوت الذاتيات لها بالبديهة واما ان هذا الثبوت
وجب او ممكن فلا يحكم به البديهة بل جواز بان النفي يحكم بامكانه والافاقة الى الجاعل وهذا ظاهر جدا
لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما في الحال فلان القول بفاقة هذا الثبوت الى التقرر
المفتقر الى الصدور من دون افتقار الثبوت الى الصدور يلوح عليه اثار البطلان الاهمال اما
ذرع استماع العامة فضلا عن الخاصة ما نطقت به الضرورة المشهورة والبديهة الغير المكذوبة ان
مصحح المفتقر بمفهوم الذي يحكم النظر الدقيق والحدس الذي بالاعتماد عليه التحقيق ان فاقة المصداق
بعينه فاقة الثبوت فصدور المصداق هو صدور الصادق فالاعتراف بمجعولية تقرر الذات
اعتراف بمجعولية ثبوت الذاتيات بلا ريبة وشبهة فاذن قد بان لك ان لم يبق
في يد هذا المموه الا الباطل ثم سلك هذا الملبس للباطل لباس الحق وانما المصور للكذب
صورة الصدق والملمع لتزويقه بلمع الحائل للقدح في الصادر النقاد وسبيل مكر اخر وقال
فيما نقل عنه صدق سلب مفهوم ما عن شيء من حيث هو انما يصح صدق حمله عليه ايجابا لا
مقتضى او اقتضاء لو كان صدق ذلك السلب من جهة ان الموضوع بحيث لو لوحظ نفس ذاته
من حيث هو هو لم يمتنع بالنظر الى ذاته ان ينسلخ ذاته عن المحمول الا اذا كان امكان
صدق السلب من جهة بطلان ذات الموضوع لانه ليس ذات الموضوع ومن البين ان صحة سلب
المعدوم عن نفسه او عن ذاتياته عنه انما هي من الجهة الاخرى لا من جهة امكان المفارقة بالنظر

السيخصه من اختراع الاقوال الشوبة المزخرفة والاقاويل السفسطة المموهة حيل سخيفة رفع الطائفة الى

بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي وهذا سخيف جدا وليس من المنتهي عند المرء عاين فضلا عن البالغين ان صدق السلب باي نحو
كان يوجب امكان الثبوت على ما تقرر في الطبعيات واذا كان الثبوت ممكنا لابد له من موجب يحيل هذا النحو من السلب
فصدق السلب باي نحو فرض كان نحو حال لا بد من جعل الجاعل غايته ما في الباب ان الجعل حينئذ هو جعل الذات فانه نحو
المحيل لهذا السلب اذ لا شك ان المركب انما يكون بطلانه ببطلان الاجزاء لا بطلانه مع تقرر الاجزاء فلم يحتج المركب الا الى
محيل العدم على الاجزاء لا الى جاعل آخر ولا يخفى ان تقرر جواز البطلان على المركب ليس بانسلاخه عن تقرر الاجزاء
بل ببطلان الاجزاء فلا يحتاج الى جعل جاعل فكم ها هنا فتامل ولا تلتفت الى ما قيل او يقال **قوله** لم تقولوا بانها عن مدعة
قال في الى شيه لعل بعض المحققين يسمي الجعل البسيط بالجعل الابداعي اخذا عن ذلك لكن بقيه الى نبر قد يكون اختراعا
اي باضافة الاثر على القابل كالصور والاعراض على القابلة لها وقد يكون ابداعيا اعني اي ذا الايس من الليس
وعند صاحب التجريد هو جعل بسيط مقدس عن شوائب الكثرة متعلق بالذات بالشيء فقط هذا هو ان نبر العقم
في الشيء والاول هو في الحقيقة بعض تعض بعض اوصافه اعني كونه شيئا او هو الموجود او غيره اعني وفي كلام هذا المحقق اشارة
الى ان الجعل المؤلف لابد فيه من قابل متقرر يجعله متصفا بشيء كما ان الصانع يجعل الثوب المتقرر مصبوغا وهذا ظاهر
جدا فان تصيير شيء شيئا لا يعقل الا بان يكون للشيء الاول تقرر قبل الاتصاف بالآخر فعلى هذا الجعل المؤلف انما يتعلق
بالموجودية اذا كان لها تقرر قبل دون الاتصاف بالموجودية وهذا التقرر اما تقرر في الذهن فالجاعل يصير هذا الثابت
الذهني موجودا في الخارج او يكون تقرر آخر كما يراه اهل التحقيق وقد مر من قبل لكن على الاول لابد ان يكون الموجود
الذهني موجودا مجعولا بالجعل البسيط وهو خلاف مذهب المشائين وايضا قالوا ان الجاعل يجعل اللاشيء المحض متصفا
بالموجودية فيصير موجودا فيما يمجه الذهن المستقيم ويكذبه الوجدان السليم **قوله** وهذه الضرورة تلحقها بعد فرض
تلك الماهية هذا الكلام يدل على ان هذه الضرورة ليست ضرورة ذاتية بل ضرورة مشروطة بتقرر الماهية في لا يصح
الاستغناء لكون تلك الماهية مجعولة عن جعل الجاعل مطلقا انما يقتضي الاستغناء عن جعل مستانف عن جعل تقرر الماهية فقد
اتضح الحق وبطل ما كانوا يصنعون **قوله** ثم السلب هيهنا ليس مقابل الايجاب اي قد زعم البعض ان المراد هيهنا سلب
الشيء عن نفسه سلبا في مرتبة الذات تقابل الايجاب في المرتبة ولا شك في الاستحالة وجه تقرر الدليل هكذا لو كان ثبوت
الذات لنفسها او الذاتيات لها بالجعل لا يصح سلب الذات عن نفسها وسلب الذاتيات عنها في مرتبة الذات
وهذا محال وقد رده المحشي ان الكلام هيهنا في ثبوت الذات لنفسها والذاتيات لها بمعنى انها لا يمكن خرتبها او
عنها فلو كان هذا الثبوت بجعل الجاعل لم يمكن عند ارتفاعه هذا الثبوت بل نقيضه هو سلب الاتي لا سلب العينية والحمل
وح ماصح الملازمة فلابد من الحمل على السلب بمعنى سلب الاتي ولا يمنع سلب العينية ونحو به هذا العلاف نقول ان خوه نشن
انما يعقل اذا كان لذلك الشيء تقرر بوجه من الوجوه ضرورة ان المعدوم المطلق واللاشيء المحض لا يصح عليه حكم ثبوتا او سلبا
وقد اعترف المحشي في المرصد السابق ان الوجود شرط الحمل فحينئذ اذا لم يكن للماهية تقرر بوجه من الوجوه لا يصح الثبوت ولا في المرتبة
لانتفاء مصداقه وهو العينية والحمل يمتنع عند كونها لاشيئا محضا نظرا الى امتناع السلب في المرتبة عند عدم الموضوع في الا وجه
نعم ولو فان المنع على بطلان اللازم لازم على كل تقدير وذلك لان نقول ان مقصود المستدل ان ثبوت الذات والذاتيات
في الخارج لو كان بجعل لصدق سلبه في مرتبة الذات فان ارتفاع الذات عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في المرتبة

بل يكفي ملاحظة الماهية للثبوت في المرتبة فتأمل بالملاحظة ادق فافهم قال في اي شيئية لا يصح الملازمة المذكورة في الدليل وذلك لانه لا يلزم على
تقدير ان لا تعلق الجعل بالماهية ان لا يكون الانسان من حيث هو انسانا اللهم الا ان يقال كلما هو في مرتبة الماهية فهو في الماهية ١ المرتبة
المتأخرة عنها من غير عكس وذلك لان مرتبة تعلق الجعل وعدمه متأخرة عن مرتبة الماهية فاذا لم تكن الانسانية مجعولة عند عدم تعلق الجعل هناك
لم تكن في مرتبة الانسانية من حيث هي انتهى ووجه الضعف ان القدر الضروري ان ما هو في مرتبة الذات يلزم ثبوته للذات
اينما تقررت ولا يلزم من ذلك ثبوته عند عدم تقرر الذات ولستيها المحضة فارتفاع الثبوت لبطلان الذات لا يوجب
سلب الثبوت في مرتبة الذات اي سلب العينية والجزئية وهذا ظاهر جدا والتحقيق انك قد عرفت ان مصداق الثبوت في المرتبة
ذاتية اثبات للشيء لنفسه فالثبوت في المرتبة انما وجدت تلك المرتبة فان وجدت في الملاحظة ثبت الذاتي فيها وان وجدت
في الخارج ثبت فيه فلو كان هذا الثبوت مجعولا لكان في الملاحظة مجعولا لجعل المرتبة في الملاحظة وفي الخارج لجعلها في الخارج فاذا
ارتفع الجعل ارتفعت تلك نفسها فيصدق السلب فاذا ارتفع في الخارج ارتفع هذا الثبوت عن الخارج فيلزم في الخارج الحكم بعدم
الذاتية واذا ارتفع الجعل بوجودها في الملاحظة ارتفع هذا الثبوت عن الملاحظة فيلزم بطلان اللازم غير ظاهر لان اللازم بارتفاع
الجعل والجاعل لوجود مرتبة الماهية في الخارج صدق سلب الذاتي عن مرتبة الماهية في الخارج وان تحقق ثبوته في الملاحظة وهو عين الامر ولا يلزم
عدم ثبوته في الملاحظة فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فالاولى ان يورد على سبيل الترديد قوله لعل المقصود
منه ان الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة الخ قال في اي شبهة هذا التوجيه موافق لما هو المشهور ولما اورده المص في تحرير
المسألة بلا كلفة واما توجيه انه قدس سره فبعيد بعده عن عبارة المتن ليس له عين ولا اثر في كتب القوم انتهى ان المحقق قدس سره
حمل كلامه على الدعوى الجزئية زعما منه بان الدليل المذكور لا يثبت الا الجزئية فانه انما يثبت كون الاتصاف والوجود مجعولة
وهي مهية مخصوصة فلم يلزم مجعولية الماهيات كلية بل لزم مجعولية بعض الماهيات واورد على انه المحقق قدس سره اولا بعد جاء عن
عبارة المص وهذا غلط فان حمل قوله على البعض بعيد كل البعد وثانيا بانه مخالف المشهور وهذا هو الذي اشار اليه انه المحقق
قوله هذا ما يقتضيه توجيه الكتاب كما اورده المص في تحرير المسألة والمشهور ههنا ان احد المذاهب ان ثم حمل المذهب الثاني على
القول بالجعل البسيط وان كان يمكن في كلام المص لكن لا يمكن حمل ما هو المشهور عليه على ما نقل قدس سره لان الاستدلال
المشار اليه بقوله اما البسيطة فلانها ممكنة الخ لا يفيد الجعل البسيط الخ فان الامكان انما يحوج الى جعل الجاعل مطلقا سواء كان
جعلا بسيطا او مركبا ولعل لهذا لم يلتفت انه في توجيه هذا المذهب الى الجعل البسيط لان هذه المذاهب الثلث انما هي بعد الاتفاق
على الجعل المؤلف في زعمه واما القول بالجعل البسيط فخارج عن هذه المذاهب غير مذكور ههنا وقد فصله في حاشية شرح حكمة العين
وبين الخلاف الواقع بين الاشراقيين والمشائين فتأمل قوله وما ذكر من الاستدلال هو الزام الخ قال في اي
هذا الزام مشهور من القائلين بالجعل البسيط على القائلين بالجعل المؤلف وفيه عدم تصور معنى الجعل المؤلف فانه جعل
الشيء شيئا واثره الثبت الحملية اي الاتصاف من حيث هو مرآة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالمفهومية وهذا الاول الى
الجعل البسيط وجعل الشيء انتهى اراد بقوله واثره الثبت الحملية الخ ان اثره مفاد هذه القضية الذي يعبر عنه الكائنة بهاء ذلك ان
قوله في الزام القائلين بالجعل المؤلف ان الجعل المؤلف ينتهي بالآخرة الى الجعل البسيط لان المجعول على هذا التقدير اتصاف
الماهية بالوجود فاثر الجعل صيرورة الماهية موجودة ولا شك ان الاثر للجعل امر عيني فاثره الذي هو مفاده ومصداقه امر
عيني ليس الا نفس تقرر الماهية اذ ليس هناك شيء يكون مصداقا سواها اذ لو لم يكن المصداق نفس الماهية المتقررة بل يكون من حيث

حيثيه زايدة داخلة في المصداق وكل حيثية زائدة يكون متأخرة عن الموجودية ولا اقل من ان يكون معها اذ من المحال ان
تتصف اللاشيء المحض بصفة ثبوتية اصلا فلا يصح دخولها في المصداق فان مصداق الموجودية نفس الماهية الموجودة
فيكون هي مجعولة فقد لزم الجعل البسيط بالجعل المؤلف فتم الالزام فافهم **قوله** وفيه نظر اذ لقائل ان يقول اه يعني ان
المجعول عند القائل بالجعل المؤلف القضية الحاصلة بما انها حكاية واثره مفادها وهو صيرورة الماهية موجودة لا الاتصاف بما انه
معنى موجودة ولا يكون اثره نفس تقرر الاتصاف وخروجه من الليس المحض الى الايس حتى يلزم الجعل البسيط وهذا ظاهر فلا
تم الالزام الا بالرجوع الى ما ذكرنا من التحقيق فافهم **قوله** فلا يرد ان النزاع في مجعولية الماهيات الممكنة اه قد وقف المحشي على
ظاهر الفاظ المورد ولو اورد بان الكلام في الماهيات الموجودة في الخارج بان انفسها مجعولة او اتصافها بالوجود والذي
لزم من الالزام المذكور لو تم مجعولية معنى الاتصاف الذي لا وجود له في الخارج فلا تم الالزام نعم لو تم لزم استحالة افق هي
ان لا يكون اثر الجعل امرا عينا وهذا اشكال آخر لو تم هل المذكور الزاما لا فتأمل **قوله** هذا اذا كان التشخص مركبا اه
يعني ان التشخص اذا كان مركبا في الخارج عن الماهية والتشخص يصح القول بان المجعول كون الماهية متشخصة فلم يلزم الجعل البسيط واما
اذا كان التشخص عبارة عن الماهية المتمايزة فمجعوليته هي بعينه مجعولية الماهية فالاعتراف بمجعولية نفس الهوية اعتراف بمجعولية الماهية
جعلا بسيطا وكذا اذا كان مركبا عقليا لان جعل الكل هو بعينه جعل الاجزاء العقلية وهذا هو ما قال في الحاشية التشخص لو كان
مركبا عقليا فجعله هو بعينه جعل الاجزاء العقلية لاتحادها جعلا ووجودا وان كان عبارة عن الماهية النوعية فجعله جعلها بالضرورة
ثم حمل كلام المصنف على تركب التشخص في الخارج وكون المجعول صيرورة الماهية متشخصة بعيد كل البعد مع ان المصنف غير قائل بتركب
التشخص في الخارج وكلامه صريح في ان المجعول نفس الوجود الخاص وهو اعتراف بالجعل البسيط فهذا شاهد عدل على
المصنف لم يجعل المذهب الثالث القول بالجعل البسيط بل الظاهر انه نقل بطلان مذهبها آخر هو ان الماهية الكلية مجعولة فرد بان المجعول
هو الوجود الخاص المتعين بذاته على ما هو رأي الاشراقية لا الماهيات اذ لا وجود لها على رأيهم اذ الموجود عندهم هو الهويات
البسيطة التي هي عين الوجودات الخاصة فتأمل **قوله** كان المراد منه ان الجعل لا يمكن اه يعني ان صاحب هذا
المذهب قائل بالجعل المؤلف ويدعي ان الماهية البسيطة لا يمكن ان تتعلق الجعل بنفسها اذ لا نسبة فلا امكان فلا مجعولية
انما المجعولية لاتصافها بخصوصية زائدة عليها كالوجود ونحوه بخلاف الماهية المركبة لان في حد حقيقتها قيام بعض الاجزاء ببعض
فهناك بين الاجزاء نسبة فيعرض لها الامكان فيصح تخلل الجعل بين الاجزاء انفسها ويكون اثر الجعل صيرورة بعض
الاجزاء متصفا بالبعض الآخر **قوله** او المراد ان هذا البعد والتوجيه الاول **قوله** اشار الى ان هذه الحيثية
تعليلية متعلقة بالمحذوف الاطلاقية يعني لكن الحيثية المذكورة ليست اطلاقية والا لتوجه الى ما حاصل القسم الاول بالكلية
بل ليس معناه الا ما تحت القسم الثاني فانه ما ليس لصحة نفس الماهية لا للماهية مقيدة بقيد الوجود وغيره
وهذا الكلام الشارح لا يدل على ان الاتصاف امر خارج عن مصداق اللوازم فان المصداق نفس الماهية المعبورة المنحوبة بحيثية
الذات لما انها تنتزع عنها ما كان المحمولات للماهية من حيث هي لا بين فرق بين مساوي الذات في المصداق
واما عرفت باستلزام الكلام الجزء الاخير من المسوق الحاصل على ان الاتصاف علة اللوازم المذكورة انها لا تنتزع من الماهية
لما انها من حيث نفسه وما كان مثالا للوازم ومصداق الحمل فيها نفس الماهية المجعولة ومفهوم المحمول مع الاتصاف والماهية
للحيثية المجعولة انما صح انها وصدق حمل لكونها من الطبائع الامكانية ولا ذات متقررة لها الا بالمجعولية

[illegible]

لا من حيث ان ذاته احدي حاشية هذا الحمل لخصوصه ولا استدعاء مطلق الربط الاتحادي بما هو مطلق الربط الاتحادي ذلك لا من
حيث الخصوصية الا بالتباس بالعرض على ما يس بالوجه ثم قال بعد هذا من الكلام وان قلنا ان ظرفية الوجود ويكون
مصداق الحمل مهية الموضوع المتقرر بالجعل ومفهوم المحمول واقتضاء المهية باعتبار مطلق الوجود للخلط والكان خصوص
احدي الوجودين بما لا مدخل له في ذلك انتهى وانت ومن يصلح للتلمذ يعلمان ان المصداق ما يقصد عنه الحكاية وقت الهية
بالمطابقة وعدمها ولا ريب ولا ارتياب في ان يروم الرامون من الخاصة والعامة والمتشرع اين محل الحكاية
في قولنا الاربعة زوج عن اتصافها بالزوجية ولا انك ان المتصف به نفس الاربعة لا الاربعة المقيدة بالاقتضاء اوليس
من لا يرى اقتضاء المهية يحكي بهذا الحمل ولو كان الاقتضاء معتبرا في المصداق لما صح منه الحكاية على هذا النمط او لا
فعلم ان المعروض بالذات من دون واسطة في العروض نفس مهية الاربعة فمنهينا من حيث انها معروضة للزوجية ومصححة
لانتزاعها الحكي عنها بهذا العقد فلا تكن من الغافلين الذين يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا او يمنون او يعدون من
الفلاسفة بما لم يحصلوا اما تم ان في لوازم المهية مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف
من اللزوم وغيره زعما منهم بان اللوازم والذاتيات واجبة الثبوت والمفتقر الى الجعل ما يكون في حدود الامكان
وانت بما قد عرفت في جعل ثبوت المهية الذاتيات قد خرجت عن العهدة في ابطال هذا الراي في ابطاله المشهور
بان الضرورة حاكمة بان ما هو خارج عن المهية والحقيقة مفتقر في ثبوته لها الى جعل الجاعل وبناء على هذا الراي قد قال
من قال يجوز ان يكون الوجود زايدا على ذات الحق جل وعلى ولا يكون في اتصافه به محتاجا الى جعل الجاعل بما انه من لوازم
المهية للاول تعالى المذهب الثاني انها مجعولة والجاعل المقتضي نفس اللزوم اقتضاء تاما بحيث لا يصح الانفكاك
ثم جمهور المتمذهبين بهذا المذهب قالوا ان مهية الملزوم مقتضية بشرط الموجودية والوجود من شرط الاقتضاء كما في
ساير العلل وذهب بعضهم الى ان المقتضي نفس المهية المتقررة حال الوجود والوجود من مقارنات المقتضي وعلل
بنيه بخلاف الخلاف في الجعل فمن ذهب الى ان المهية مجعولة وان الجعل نفس تقرر المهية المتقررة جعلها مقتضية للوازم
لانها صارت واقعة فلا يتطرق الاتصاف باللوازم الى امر زايد ومن ذهب الى ان المجعول بالذات اتصافها
بالوجود ذهب الى ان المقتضي المهية من حيث الوجود لانها صارت واقعة بهذا الاتصاف ولا يقتضي دونه لكن بناء الخلاف
على هذا الوجه يكذبه نسبة صاحب الافق المبين هذا الراي الى الشيخ لانه قايل بالجعل المولف والحق استدل على اشتراط
الوجود في الاقتضاء بانه على تقدير كون الملزوم مقتضيا بنفسه وحده الدوال انه لو لم يشترط الوجود في اقتضاء المقتضي لزم استفادة
الموجود الذي اثر ما ليس بموجود وهو الذي قال لبلابد يلزم استناد الموجود الخ وفيه ان اللازم منه ممنوعية بل غاية ما
لزم استناد الموجود الى ما ليس الوجود معتبرا فيه شرطا او شطرا والخصم يقول به الثاني ان المهية لنفسها قابلة فلو كانت
مقتضية من دون امر زايد لزم ان يكون لشيء واحد قابلا وفاعلا وهو محال واليه اشار بقوله ولكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا من جهة واحدة وفيه ان المستحيل كون شيء واحد مستعدا وفاعلا لا موصوفا واللازم هيهنا هو الثاني لا الاول
فما هو مستحيل غير لازم وما هو لازم غير مستحيل الثالث لو لم يشترط الاقتضاء بالوجود لزم صدور الاثار من دون
اعتبار الوجود واليه اشار بقوله وصدور الاثار من المهية اه ولعلك تقول ان الخصم لا يزعمه استحالة لانه يدعي ان الاقتضاء
من المهية والوجود من المقارنات لكن الحق غير خاف لان الوجود هو مبدء الاثار فلو كان صدور الاثار من المهية

من الذات نفسها فهي الوجود وقد صار المقتضي الوجود وايضا هو خلاف زعمهم ثم فرق بين الوجود المطلق ومطلق الوجود
وزعم ان الشرط هو الثاني دون الاول لان الاول مبهم فلا يستند اليه المعين وفيه ان اللوازم ايضا مبهمة فلا استناد
الا للمبهم الى المبهم قال في الحاشية مطلق الوجود ايضا مبهم الا ان ابهامه ليس في نفسه لكن ان ابهام الوجود المطلق
في نفسه ولهذا قال والحق اه اي ان العلة الفاعلية يجب ان يكون متشخصة لكنها يجب ان يكون موجودة قوله والحق اه
اشارة الى ابطال كون الماهية مقتضية سواء كان الاقتضاء بشرط الوجود او بدون شرطه وحاصله ان العلة
الفاعلية سواء كانت للواحد بالتشخص او الواحد بالعموم يجب ان يكون متشخصة بديهة فان العقل يقتضي
ان يكون للمبهم اقتضاء ولكن لو سلم يجوز اقتضاء المبهم للمبهم فيتقرر المذهب الثالث واليه
ذهب المحشي كما قال والحق ان الجعل فيما ذكرناه ان اللوازم مجعولة بجعل الملزوم على سبيل الاستتباع
وهو مختار المحقق الدواني وقد اشار الى برهان هذا المذهب بان الاشياء من خواص الباري
جل مجده فيكون هو الجاعل لكن هذا الجعل هو بعينه جعل الملزوم لا جعل مستانف واللازم يصح التخلف
بالنظر الى هذا الملزوم ووجوده قال في الحاشية سواء كان بسيطا متعلقا بالماهية من حيث هي او جعلا مركبا
متعلقا بها من حيث الوجود على اختلاف القولين فعلى الاول يتصف الماهية بلوازمها بعد ما هي تقررت
فانها تقررت او لانها صير موجودة بالوجود ثم تتصف باللوازم وعلى الثاني تتصف بها بعد
مرتبة الوجود وفي قوله فانها تقررت اولا اه اشارة الى ان استتباع صدور الماهية للوازم لو شاء الله
استتباعه للموجودية فافهم قوله والسر فيه ان الماهية بحسب تقررها الاول وتحقيقه ان تقرر الماهية
بحسب له يجوز ان تقرر بحيث يكون مخلوطة باللوازم وتقرر بحيث يكون فيه منفكة عنها والتقرر
الثاني مستحيل بالذات اذ لا يمكن تقرر بحيث يكون مخلوطة باللوازم فالجاعل انما يوجب النحو
الممكن من التقرر فاوجب التقرر بحيث يكون متصفة باللوازم فجعل الملزوم هو بعينه جعل اللوازم و
لا يجوز ان يتقرر الماهية اولا مطلقة عن اللوازم ثم يتصف بها باقتضاء او باقتضائه فان التقرر على هذا
الوجه مستحيل بالذات فافهم قوله وكذا لوازم خصوص الوجود يعني ان لوازم خصوص احد الوجودين
ايضا مجعولة بجعل الذات لان تقرر الماهية في نحو الوجود يكون اللوازم لازمة بالاضطرار لا يمكن الا
متصفة بها فجعل الماهية متصفة بها ايضا هذا انما هو في اللوازم التي لا تنفك عنها الماهية ولا يتصور
مرتبة من وجود يكون منفكة عنها وكون لوازم الوجود كذلك [illegible] قوله والاتحاد
الصنف بها الماهية في الذهن اه حاصله لو لم يكن اللوازم امورا اعتبارية بل موجودات عينية
كان الاتصاف بها بان يوجد افرادها في الخارج في الماهية وينضم اليها فلا يتصف به الماهية في
الذهن واللازم ان يقوم بالماهية الموجودة في الذهن المعدومة في الخارج من حيث عينية فلا يلزم
اتصاف المعدوم في الخارج بالموجود فيه فان قلت كون الموجود في الخارج يكفي فيه موجودية فرد
فيه فيجوز ان يكون فرد اللازم في الخارج ويقوم بها فيه وينضم الى الموجود في الخارج ويكون افراده
الاخر معدومة في الخارج ومنتزعة عن الموصوف ويتصف بها الماهية الموجودة في الذهن فلا يلزم

لاستحالته قلت ان الصفة اذا كانت امرا عينيا لابد في اتصافها بها من قيامه وانضمامه الى الموصوف
فلا يجوز ان يتصف بالسواد المعدوم مثلا فلو كانت اللوازم امورا عينية وجب ان
الاتصاف منها انضمام افرادها الى الموصوف فلو اتصف بها الماهية في الذهن لزم قيام افرادها
العينية بالماهية الموجودة في الذهن ولزم الاستحالة قطعا وبعد فيه كلام لان عدم كون اللوازم امورا
اعتبارية انما يوجب كون مبادئها امورا انضمامية وكون الاتصاف لقيام مبادئها على وجه الانضمام
فلا يلزم منه ان يكون هذه الامور الانضمامية موجودة في الخارج الا ترى ان الصفة صورة منضمة بالنفس مع كونها
مع كونها موجودة ذهنية فيجوز ان يكون اللازم صفة انضمامية ويكون الاتصاف بها في الخارج لقيام افرادها
فلو اتصف الموجود الذهني بوجود منضم اليه بحيث يترتب عليه صدق المشتق وفي الذهن بالقيام افرادها الذهنية
فلم يلزم قيام الخارجية بالموجود في الذهن المعدوم في الخارج وغايته ما يمكن ان يقال ان الامر المنضم انما يكون موجودا
في الذهن اذا لم يترتب الاثار عليه ولا يمكن ان يتصف الشيء بامر منضم ذهني بحيث يلزم اتصاف الموجود بامر
مترتب الاثار الخارجية عليه فيلزم اتصاف الموجود الذهني المعدوم في الخارج بصفة مترتبة الاثار الخارجية
الموجودة في الخارج واما قيام الصورة الذهنية بالنفس فليس بحيث يترتب عليه صدق مشتقها الا ان الصورة
الذهنية علم وقيامها بالذهن يترتب عليه صدق العالم لانا نقول لهذا ذهب المحشي الى ان الصورة من
حيث القيام والاكتناف بالعوارض الذهنية موجود خارجي انما الموجود في الذهن الشيء من حيث
هو مع قطع النظر عن الاكتناف وليس هو علما ولا يترتب صدق مشتقه عليه وقد عرفت ما فيه مع ما له
وما عليه ولا يمكن ههنا القول بان الفرد المنضم الى الصورة الذهنية من حيث القيام بها موجود
في الخارج ومن حيث هو موجود في الذهن لان لوازم الماهية يجب اتصافها بها سواء وجدت
موجودة ذهنية او خارجية فلا بد ان يتصف من حيث انها موجودة مع قطع النظر عن العوارض الذهنية
باللوازم فوجب قيام اللازم بها بحيث يترتب عليه صدق مشتقه فيكون موجودا خارجيا والموصوف
موجود ذهني فلزم الاستحالة واذ قد بلغ الكلام الى هذا التقرير ظهر لك ان المعقولات
الثانية امور عينية وان الامر الذهني لا يتصف بصفة انضمامية بل يعد وجوده اما
اولا فلانك قد عرفت ان الامر المنتزع يتصف به الشيء ويكون هذا الاتصاف موجبا لحمل المشتق
فهذا الكلام القيام بحذو حذو الوجود الخارجي فلو اتصف الماهية باللوازم ولو اتصافا انتزاعيا وجب
يقوم بها في الذهن قياما بحذو حذو القيام الخارجي في ترتب الاثار فلزم قيام الموجود بحذو حذو
الوجود الخارجي في ترتب الاثار بالموجود الذهني المعدوم في الخارج وهو في قوة استحالة
القيام موجود خارجي بالموجود الذهني واما ثانيا فلان حمل المشتق مطلقا ليس اثرا خارجيا لما
الاثر الخارجي اي بحمل المشتق في الخارج بان يتحد مصداقه خارجية واتصاف الماهية باللوازم اتصاف ذهني واقعي
وليس بخارج من اللوازم ما يتصف به الشيء في الاتصاف الذهني والخارجي ولا يتحد باللوازم في الخارج
فلو كان الاتصاف باللوازم اتصافا انضماميا ويترتب عليه صدق المشتق لترتب على المتصف في الخارج صدق

لا يترتب عليه صدق المشتق يلزم اتصاف الموجود الذهني بوجود منضم اليه بحيث يترتب عليه صدق المشتق م

صدق المنفي فيه وعلى المفضي في الذهن صدق المنشئ الذهني صدقا واقعيا فلا يلزم اتصاف الموجود الذهني بالصفة العينية
فتامل فيه والحق ان الحكم بالوجود الخارجي للشيء انما هو بقيام الاتصاف الانضمامي فلو جوز قيام الاوصاف الانضمامية بالموجود
الذهني لا بعد رجحان الحكم بالوجود الخارجي كما يشهد به الوجدان الصحيح فلا يصح انضمام صفة بالموجود الذهني فافهم قوله
ولو تخلفت عن الوجود الخارجي اراد حاصله لو كانت اللوازم امورا انضمامية لا تتصف الماهية بها في الخارج اتصافا انضماميا فلو حيث
تاخره عن الوجود الخارجي للموصوف في اللوازم لا تتاخر عن خصوص الوجود الخارجي للموصوف بل انما تتاخر عن مطلق الوجود قوله ان
القدر الضروري عدم اشتراط خصوص الوجود الخارجي للاتصاف لطبايع اللوازم لا عدم اشتراط خصوص الوجود
للاتصاف لوجوده والازم ههنا تاخر خصوص الاتصاف بالوجود الخارجي عن خصوص الوجود الخارجي وخصوص الاتصاف
بالوجود الذهني عن خصوص الوجود الذهني والاتصاف المطلق عن مطلق الوجود فتامل قوله فيه مسامحة والمقصود ان
هذا التقسيم اه قال في اي نسبه وجه المسامحة ظاهر سواء اريد بالهويات الخارجية الوجودات الخارجية او الاشخاص
الخارجية قال فان الملحوق هو الماهية والوجود والتشخص معتبران في جانب الفاعل لا في جانب القابل اعني كلامه هذا
مبني على ان التقسيم لعوارض الماهية لا لعوارض الاشخاص ولا الاعم فجعل الاشخاص موردا منه مسامحة وقوله والتشخص
معتبر ولا يخلو عن كدر فان هذا التقسيم لا يحتمل ان يكون معلولة للملزوم ولو كانت معلولة زائدة فالتشخص ملغى فيه
كما في القسم الاول بل المقتضي الماهية في اي تشخص كان والا لاختص بشخص معين ولم يكن منتشرا كما في الاشخاص
فتامل قوله والا فالوجود ونحوه اه هذا انما يتم على ما هو المشهور بين جماعة منهم الشيخ المحقق والمحقق الدواني والمحقق
فيه ما قد عرفت قوله اشارة الى تطبيق دليلهم اه فمع هذا المراد من قولهم لو كانت الماهية مجعولة فعند ارتفاعه
يلزم سلب الشيء عن نفسه لو كانت المجعولية من لوازم الماهية فعند تصورها لزم تصور الماهية لا ماهية ولا يخفى بعده قوله — غير مجعولة
والحق ان كلا منهما من العوارض الذهنية اي الكلام فيه كالكلام في الوجود وقد تقدم تذكر قوله قد عرفت ان الجعل
قسمين اه لم يلتفت الشارح المحقق ههنا الى الجعل البسيط وصور المذاهب الى الجعل المركب وجعل المنازعة لفظية و
لعل وجهه انه وجد اصحاب هذه المذاهب المنقولة قائلين بالجعل المؤلف وان المذهب الثالث المنقول ههنا غير مذهب
الاشراقيين وقد بين الجعل البسيط والمركب وبين النزاع الواقعي بين الاشراقيين والمشائين في حواشي على شرح
حكمة العين قوله فالاشراقيون ذهبوا اه قال اي نسبه تحرير محل النزاع ان الاثر بالذات على تقدير الجعل البسيط
هو نفس الشيء من حيث هو والوجود والاتصاف اثر بالتبعية وعلى تقدير الجعل المركب هو اتصاف الماهية بالوجود
من حيث هو غير مستقل بالمفهومية اي مفاد الهيئة التركيبية ونفس الشيء والوجود والاتصاف لا بهذا الاعتبار
اثر في ضمن الاثر بالذات قوله الفاعل يجعل نفس الماهية الوجود اذا كان نفس الماهية مجعولها المجعولية الوجود
ولكانت غيره بالكان نفس الواجب اذا امرا انتزاعيا فالمجعول الماهية جعلا بسيطا دون الوجود وقد يناسب ان الحق — دون الوجود
هو الاول والصدر الشيرازي قد ذهب الى ان الموجود بالذات هو الماهية والوجود والماهية موجودة بالعرض بالوجود
وان الوجود زائد على الماهية كما قد نقل مذهبه وخبوطه فيما تقدم فهل بناء عليه ان المجعول بالذات الوجود دون
الماهية واستدل على ابطال مجعولية الماهية بوجوه منها ان الماهية من حيث هي لو كانت مجعولة لكان لها علل مقومة
لحقيقتها فقد ما عليها التقدم الذاتي على ذي الذاتي اعني التقدم بالماهية فيكون داخلا فيها ولما امكن تصور المجعول
الموته

دون تصور جعل الجاعل وانت لا يذهب عليك ان هذا منقوض بالوجود نفسه فان الوجود مجعول عنده جعلا بسيطا فلو كان مجعولا
لكان الجاعل متقدما على الوجود الذي هو نفس حقيقته فيكون متقوما بالحقيقة الوجود متقدما عليه تقدم الذاتي على ذي الذاتي
ولما امكن تصور الوجود المجعول من دون تصور الجاعل والحل انه فرق بين التقوم من تقوم الجاعل معلوله تقوم امر خارج
اثره مخرج المعلول الذي هو حقيقته والمهية من الليس البحت الى الايس وتقوم بجزء انما هو تقوم لما هو بحسب ذاته داخل
في المتقوم ويجتمع مع جزء آخر فيحصل باجتماعهما حقيقة المركب والمستحيل هو الثاني واللازم هو الاول فاللازم غير مستحيل والمستحيل
غير لازم نعم يمكن ابطال هذا الرأي بان المهية لما رفعه من الليس الى الايس بهذا الخروج انها تسارك وكانه مصداق هذه
الكينونة اما نفس المهية المتقررة او بعض لها امر بصيرية مصداقا لهذه الصيرورة والتالي باطل لان الثالث فعلى الاول الوجود
نفس المهية فالمجعول هو الوجود جعلا بسيطا لا المهية الزائد عليها الوجود وعلى الثاني فالجعل الاتصاف بهذا الامر فلم يكن
الجاعل مخرجا اياها من الليس بل لو امكن فانما يكون تقويمه مثل تقويم الذاتيات فيلزم الخلف المذكور فتامل ولا يمكن
بهذا النمط كما يظهر من ملاحظة مذهبه وتصفح كلامه ومنها ان الكلية المهية بالتشخص ليس نفسها ذاتها والا لم يصح عروض الكلية
لها فتشخصها انما يكون بامر زايد وعند القوم ما لم يتشخص لم يوجد وعندنا التشخص نفس الوجود بخاص سواء كان امرا
حقيقيا خارجيا او انتزاعيا فما لم يتخصص لم يوجد ولم يصدر عن الجاعل فاذن المجعول بالذات واولا ليس نفس المهية
الكلية بل هي مع ضم الوجود او التعين وما يشبه فلا يكون المهية مجعولة وانت لا يذهب عليك انه منقوض بالوجود
لان الوجود عنده مجعول جعلا بسيطا فنقول الوجود غير متشخص بذاته والا لما كان متكثرا وقد اعترف به هذا القائل بالاشتراك
فاذن لا بد من تخصيص زائد فالمجعول الوجود مع هذا التخصيص فالجعل جعل مؤلف فان قلت الوجود عنده متشخص بنفسه وما به الاشتراك
عين ما به الامتياز كما قد صرح هو قلت ولكن المهية ايضا كذلك فلا نسلم انه لو كان التشخص نفس المهية لم يصح عروض الكلية وذلك ان اول
الكلام من الرأس انه قد اشتهر بين القوم انه ما لم يصر موجودا لم يكن متعينا فان كان المهية بنفسها متعينة فيكون بنفسها موجودة
فالوجود نفس المهية والهوية فاذن مجعولية المهية مجعولية المهية الوجود فالوجود هو المجعول جعلا بسيطا وان كان تعينها بعين زايد
فهي موجودة بوجود زايد فالمجعول المهية من حيث اتصافها بالوجود فالجعل جعل مؤلف فلا يصح مجعولية المهية بلا زيادة الوجود فتامل
ومنها انه لو كانت المهية مجعولة لما ثبت المجعول لازما للمهية الجاعل لان المعلول لازم للعلة فيكون المهيات الا لكانه من لوازم
المهية التي حكم باعتبارها ما يكون المهية متصفة بها في اي كل كان في الوجود في ضمن الذهن او في الخارج لا ما يكون تقرره تابعا
لتقرر المهية وهذا ظاهر جدا قوله ذهابا ان الوجود امر اعتباري الخ قال الشيخ المقتول قاعدة لما كان الوجود امرا عقليا
فالعلة في علية هويته اتم وقد عرفت فيما سبق معنى كونه اعتبارا عقليا في كونه منتزعا عن نفس المهية والهوية بان يكون مصداقا
له من دون قيام امر يكون مصداقا له وقد وقع هذا من قبيل برهان لا محالة حوله الاشتباه ودلائل الشيخ المقتول تومئ
لدلالته على هذا الى اصل ان الموجود الذي حمل في ضمن المهية موجودة امرا اعتباريا ينتزعه العقل عن نفس المهية والهوية وليس
مصداقه امرا زايدا القوم بها انضماميا او انتزاعيا فلا بد ان يكون اثر الجاعل نفس المهية والهوية لان اثر الجعل وما هو
المجعول يجب ان يكون امرا عينيا ومفاد هذه القضية ليس الا المهية والهوية فهي مجعولة بالذات فقيل جعل الجاعل كانت المهية
والهوية ليست لها حضارة بالجعل البسيط ويحكم عليها بانها موجودة ومن تدبر كلام الشيخ المقتول بحيث يطلق الاعتبار
على امر يكون منتزعا عن نفس الشيء من دون قيام امر يكون مصداقا له انتهى وعلى هذا الامر يوجه ايراد المحشي او رده بانه

لصاحب الافق المبين فافهم **قوله** ذهابا بان الوجود هو المعنى المصدري ومصداق حمله اه قال الصدر الشيرازي الاعلم
ان مصداق حمل الوجود على الماهيات انما هو انفسها وانكان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون في موجوديتها مستغنية
عن الجاعل كيف ولو كان الامر كذلك لزم الانقلاب من مادة الامكان الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب
الواجب عندهم هو كون حقيقة الواجب من حيث هي مصداق الموجودية ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون
نفس ذاته كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل مع قطع النظر عن اي اعتبار اخر سوى نفسه لو كان موجودا لكان الوجود
ذاتياله ولا يجري التفرقة بين حمل الذاتي وحمل الوجود لاحتياجه الى حيثية صدور الماهية عن الجاعل لان هذه الحيثية ونظائرها اما
ان يكون ماخوذة مع الماهية وكونها مصداقا للموجودية اولا وعلى الثاني عاد المحذور لان الحيثية التعليلية خارجة فلم يتم المصداق
الا نفس الشيء وعلى الاول فالصادر عن الجاعل ليس الا المجموع المسمى بالماهية مع تلك الحيثية فلكن الوجود تلك الحيثية فالاثر
للفاعل اولا الماهية المتصفة بالوجود انتهى وانت لا يذهب عليك ان ما ذكر من عينية مصداق حمل الوجود فهو حق وعند
ساتقاء برهان شاف واما الزام الوجوب بنفس ذلك فان عينية مصداق الموجودية لا يوجب ان يكون هذا المصداق متقررا
بنفسه بل يجوز عليه البطلان فلا وجوب ولكون مناط الوجوب على عينية مصداق الوجود وان زعم به كثير من المتاخرين
من اتباع المشائين فغير موثوق به ولا حجة في زعمهم والحق احق بالاتباع ثم العجب من هذا الفاضل انه مع اصراره على ان الموجود
هو الوجود وان الماهيات انما هي منتزعة عن الوجود كيف حكم بان مدار الوجوب على العينية فان الوجود مصداق للموجودية
من دون اعتبار امر زائد قطعا فيلزم ان يكون واجبا مع انه مجعول جعلا بسيطا وان جعل مناط الواجبية عينية الوجود مع
القيام بنفسه فالوجود عنده قائم بنفسه لانه الوجوب ليس ممكنا بمعنى تساوي نسبة الوجود والعدم اليه كيف والوجود بنفسه
لا تساوي اليه النسبة لنسبة نفسه بل هو بمعنى انه متقوم بتقويم الغير وتقرره لانا نقول الاحتياج الى تقويم الغير وتقرره
يوجب ان يكون في حد ذاته غير ضروري التقرر واللاتقرر لانه انكان ضروري التقرر فتقرر الغير اياه تحصيل الحاصل
وانكان ضروري اللاتقرر فالتقرر بتقرير الغير محال لكن ما اريد الحكاية عنه بحكم نفسه موضوعها الماهية ومحمولها الوجود
لان يحكي عن التقرر واللاتقرر هو هذه القضية فقد لزم اتصاف الوجود بالامكان بمعنى تساوي التقرر والبطلان
بالنظر الى الذات فكذا حال الماهية عند عينية الوجود على انه لو سلم ان الامكان في الوجود هو احتياجه الى تقويم الغير
ولم يلزم فيه الوجوب للامكان بهذا المعنى فكذا حال الماهية عند كونها نفس الوجود ومصداق الموجودية فافهم ثم قال
هذا القائل والعجب من المحقق الدواني انه مع اصراره وتشدده على ان الماهيات انفسها مجعولة قال حقيقة الواجب عندكم
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات فهو واذن موجود بذاته عالم بذاته قادر بذاته
في ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو نفسه البسيطة التي لا تكثر فيها اصلا ومعنى كون غيره موجودا انه موصوف بحصة
الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية
لا بذاته بخلاف الاول وقد اصاب في هذا البحث ومن اللطائف انه اذا كان الموجودية بقيام حصة الوجود فالمجعول هذا
القيام مع انه قد صرح ان الفاعل يجعله بهذه الحيثية وهذا جعل مؤلف الا ان يقال ان هذا الصنيع ليس بل لوفور الكلام
المشائين فتامل فيه ثم قال واما ما قيل ان الموجودية اما بانضمام شيء اليه هو الوجود كما نقل عن المشائين واما باخذه
الفاعل نفس الماهية كما عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى الجاعل القيوم كما هو ذوق طائفة من

بانا لا نزال الى الصدق على الذات انما حتى ينقص ان لا يصلح الا الوجود

المتقدم بين الاول لطلبه عنه مولانا و الثالث لبطلان ما ذكرنا فتدبر وتفحص لهم الثالث فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة مع هو هوية مرتبة
فقد لزم الجعل المولف ايضا وانت لا يذهب عليك ان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني بقدح في ما ذكره والذي اتى لهم من ان الثاني
الجعل كون الماهية مرتبطة فقط ان الارتباط ليس الا النسبة والمجعولية فهذه النسبة اي ناشئة في تقرر الماهية بنفسها فالماهية اذن مجعولة
والجعل جعل بسيط وهذه النسبة والارتباط لا تحتاج الى جاعل مستانف والثاني في القضايا فيها بامر زائد فقد آل الى الشق
الاول والثاني النسبة امر آخر مغاير للمجعولية فهذه النسبة مصداق للموجودية ام لا على الاول فقد صار الوجود هذه النسبة
المنضمة اليها فآل الى الشق الاول وان لم يكن مصداقا للموجودية فلا يحصل من مجعوليتها الموجودية فلم يكن جعلا مولفا
للموجودية هف فافهم وقد وقع نوع من الاطناب لئلا يقع احد في الارتياب **قوله** وانت خبير بان مصداق
حمل الوجود اه قال في الحاشية والحاصل ان مصداق حمل الوجود هو الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل لا الذات
مستندة من حيث هي او مستندة من حيث الوجود فعلى تقدير استغنائها من حيث هي واحتياجها من حيث الوجود
حمل الوجود في مرتبة الذات وان سلم ان المصداق خصوص استنادها من حيث هي فعلى تقدير الجعل المولف مستند الى
الجاعل وان لم يكن مستندة باستناد مستانف ومحتاجة اليه وليست مستغنية عنه بل النظر الصحيح يحكم بان المصداق هو خصوص
الاستناد من حيث الوجود لا الاستناد من حيث الذات ولا الاعم انتهى تحقيق ايراده الاول ان الحيثية حيثية تعليلية خارجة
عن المصداق كما نقل عن المستدل الذي هو صاحب الافق المبين فيجوز ان يكون هذه الحيثية حيثية الاستناد في الموجودية
فلا يلزم من عدم مجعولية الذات الماهية بالذات ان يكون الموجودية بالذات ويرتفع الجعل راسا نعم لو قرر الدليل بان
مصداق الوجود لما كان الماهية بنفسها بشرط حيثية الاستناد فمصداق الموجودية بنفسها فهو المجعول المتقدم في تقرر الشق
الاول لكان له وجه او قرر بان هذه الحيثية داخلة في مصداق الموجودية فيكون مقدرة على الموجودية فيكون الاستناد
استناد نفس الماهية ولو لم يكن الاستناد استناد نفس الماهية ارتفع الاستناد راسا لم يكن يرد اعتراض المجيب لكن
الكلام في كون الحيثية داخلة في المصداق فتدبر واما اعتراضه الثاني فالظاهر انه غير موجه فان استناد الماهية في نفسها استناد
بالعرض فلا يكفي في كونه مصداقا للموجودية الا ان يراد بالذات فافهم ولكن من الناظرين **قوله** ومن البين ان ذلك اه لعلك
تقول القول بالجعل البسيط يقتضي ان يكون الماهية المجعولة سابقة على الوجود في مرتبة حمل الذات والذاتيات فصار حمل الذات
والذاتيات مجعولة لكنك تعلم ان لا فساد فيه فان مجعولية مصداق حمل الذات والذاتيات عين المتنازع فيه وليس
الكلام فيه وانما المحال مجعولية حمل الذات والذاتيات بجعل مستانف بعد تقرر الذات وهو غير لازم وقد مر ما يتعلق بهذا
المقام ما لو تاملت لم تجد لكل مجيء وراءه فتذكر **قوله** وثانيا بان علة الاحتياج الامكان اه ولك ان تجيب عنه بانك
قد دريت ان الوجود ليس الا موجودية الذات ومصداق حمله نفس تقرر الذات لا معنى تقوم بالذات على وجه الانضمام
او على الانتزاع فالامكان الذي هو كيفية نسبة الوجود انما هو حالة بين تساوي التقرر واللاتقرر في حد ذاته فاحتياج الامكان
الى الجاعل انما هو احتياجه في ان تقرر ذاته او مطلقا فالحاجة في مرتبة الذات للامكان الذي في مرتبة الذات يعني ان
مصداق الحاجة والامكان امر واحد هو الذات المادي بالنظر اليها طرفا التقرر واللاتقرر فافهم **قوله** ولا يخفى
ان الامكان علة الاحتياج اه لا يذهب عليك ان حاصل الاستدلال انه من الضروريات ان المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات
والماهية بنفسها غير ممكنة لان الامكان كيفية النسبة ولا نسبة هناك اذ لا يعقل الحيثية الا بين شيئين فالماهية ليست مجعولة في لا نوم

لا توجه لهذا الجواب لان تبه مقصوده ان الامكان الذي هو كيفية نسبة الوجود انما هو علة لاحتياج الماهية في الاتصاف بالوجود عند
من يقول بالحاجة في الاتصاف ونحن لا نقول باحتياج الممكن في الاتصاف فليس عندنا علة الاحتياج بل هو علة لاحتياج الماهية في تقررها
لان مرجع الامكان الى تساوي التقرر واللاتقرر كما عرفت **قوله** مع ان علة الاحتياج هو الامكان بمعنى المصداق اه
فيه بحث لان مصداق الامكان نفس ذات الممكن فلو كان علة الحاجة بنفسها لزم ان لا يتخلف الحاجة حال البطلان لان انتفاء
العلة يوجب انتفاء المعلول ولعل مقصوده ان علة الحاجة تساوي التقرر واللاتقرر وهو المراد بالمصداق فتأمل فيه فان
هذا التساوي انما يكون مصداقا للامكان الذي هو كيفية نسبة الوجود وجعلها لو كان الوجود مصداقه التقرر وهو قول
لعينية الوجود على خلاف مزعوم المجيب فافهم **قوله** وعلى انه لا يلزم تأخر الماهية من حيث هي اه هذا اذا كان جعل نفس الماهية متأخرا
عن جعل الوجود كما هو المظنون من الجعل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم المعية بين الجعلين فهو يستلزم المعية بين العارض والمعروض
والظاهر من تمام التشهد بخلافه ايضا كذا في الحاشية لعلك تقول الماهية لما انها مجعولة بالعرض لكن الوجود مجعول بالعرض فغايته ما لزم تأخر
الماهية والوجود عن الاتصاف فلا يلزم تأخر المعروض عن العارض لانا نقول لا شك انه يلزم تأخر المعروض عن الاتصاف بالعارض و
استحالته في قوة استحالة تأخر العارض عن المعروض لكن قد يقال ان المجيب يجوز تأخر الاتصاف الانتزاعي عن ثبوت المعروض
وكذا تأخر المعروض عن الصفة الانتزاعية ثم قد اعترض بان تقدم المعروض على العارض انما هو تقدم باعتبار الذات
والذي يلزم ههنا تقدم العارض على المعروض في الواقعية ولا استحالة في كون شيء مقدما باعتبار ومتأخرا باعتبار اخر
ولك ان تقول ان مجعولية الاتصاف انما يعقل اذا كان مصداق الوجود صفة انضمامية لانه اذا كان نفس الماهية فجعل الاتصاف
هو جعل التقرر للماهية والكل واحد بياننا فالموجودية باعتبار الارتباط فالمرتبطة الماهية فهي المجعول والكل صفة انتزاعية
فالمنشأ اما نفس الذات فهي المجعول واما صفة انضمامية فالمدعى وبعد تمهيده نقول لو كان المجعول الاتصاف لزم تقدم
الاتصاف في الواقعية على الماهية ولكونه اتصافا انضماميا يجب تأخره عنه فقد لزم التخلف هذا غاية التحقيق في هذا المقام والتكلان
على المفضل المنعام **قوله** كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فلا يكون حقا فكيف يكون محتاجا الى جعل بالذات او بالعرض
لجواز سلبه بمعنى رفعه بالكلية كذا في الحاشية

المقصد الرابع

المركب اما ذات او صفة **قال**
رحمه الله تعالى والا اي وان لم تقم بعض اجزائه ببعض اه توجيه الملازمة انه لو لم تقم بعض اجزائه بالبعض فلا يمكن ان تقوم كل منهما
بثالث والا كان المجموع المركب صفة لا ذاتا بل تقوم كل منهما بنفسها فيستغني كل منهما عن الآخر ثم دعوى قيام بعض الاجزاء
بالبعض في القسم الاول مشكل بل لا يكاد يصح فان الانسان مركب من النفس والبدن مع قيام كل منهما بنفسها فتدبر **قوله**
كالمربع المركب من السطح اه فيه ان المربع عبارة عند الطبيعيين من الهيئة الحاصلة للسطح باحاطة خطوط اربعة متساوية
وعند الرياضيين عبارة عن السطح المحاط بتلك الخطوط المعروض لتلك الهيئة وعلى كل تقدير فدخول الخطوط في المربع في حيز
الخفاء لكن الامر هين لا يضر باصل المقصود **قوله** اذا كان محل كل جزء مغايرا اه فيه ان هذا الواحد واحد
بالاجتماع وكذا المحل في المتعدد غير مناف للوحدة الحاصلة بالاجتماع ودعوى كون العدد واحدا وحدة حقيقية مغايرة
للوحدة الاجتماعية في حيز الخفاء بل الظاهر من تمام التشهد بخلافه **قوله** واما الوحدات فليس محل كل منها الاخرى فهي داخلة في
القسم الاول وقيام بعضها شرط لقيام بعض آخر اذ لا بد في المركب العددي من تعدد الوحدة كذا في الحاشية واعلم انه
قد تقرر في كلامهم ان محل العدد طبيعة النوع ومراتبه واحد فيه وعدمه فان العدد ربما يعرض الاجناس بل المقولات ايضا كذلك

طبيعة واحدة ثم ان العدد العارض للاشخاص المعينين من الناس مثلا واحد شخصي ولو عرض هذا العدد للطبيعة المشتركة بينها
لزم عروض الواحد بالشخص للواحد بالعموم وتشخص الحال بدون تشخص المحل ثم اشتراط عروض بعض الوحدات لعروض
البعض الآخر غير ظاهر فتأمل

المقصد الثامن

وتوجيه هذا التفسير قال في اي نسبة الذاتي لا يطلق الا على
محمول غير خارج صرح به في نقد المحصل وتفسيره بما هو شامل للجزء اي روح لا يظهر له وجه اتبع فيه الوضع الاصطلاحي لكن باب
المجاز غير مسدود وطريقه اما بان يستعمل في المعنى اللغوي اعني المنسوب الى الذات كما نبه عليه المحشي واما بان يستعمل في مطلق
الجزء اطلاقا للخاص على العام وهو الظاهر فافهم والذي حمل الشارح المحقق قدس سره على ارتكاب هذا المجاز عموم الحكم في الافراد
الذهنية والخارجية **قوله** لكن كونه ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر اي يرجع على تقدير اتحاده والخلاف فيه واما على تقدير عدم اتحاده
فلا كما في الحاشية وتحاشي حاشية اخرى هذه الصورة بعينها هي الصورة الثانية من الصورة الاولى وللنقا [illegible]
تحقيق الاشتراك والاختلاف **قوله** وبهذا الطريق ههنا عشر صور **قال** في الحاشية نظرا الى التقسيم فيما به الاشتراك فيما به الاختلاف
والتعميم في الصفة الثبوتية والسلبية والسلب المحض اعلم ان النظر الجليل يحكم بان يكون الصور ستة عشر لان الاحتمالات فيما به
الاشتراك اربعة وفيما به الاختلاف ايضا اربعة الذاتية والعرضية الثبوتية والسلب الثبوتي والسلب المحض فاذا اخذ احتمالات
ما به الاشتراك مع احتمالات ما به الاختلاف يرتقي الى ستة عشر وان نظر الى التعميم بالذاتية لكليهما او لاحدهما زادت الاحتمالات
لكن النظر الدقيق يحكم بان ذاتية ما به الاشتراك لا يجامع كلا من الاحتمالات الاربعة فيما به الامتياز وعرضية ما به الاشتراك
لا يجامع الا ذاتية ما به الاختلاف لانه اذا كان ما به الاشتراك بين الشيئين عرضيا لهما فلا بد من ان يكون لهما حقيقة بها
بها ما هما فهما تان الحقيقتان ما به الاختلاف ذاتيان لهما وفي عرضية ما به الاشتراك تلك احتمالات فصار المجموع
سبعة واما ذاتية ما به الاشتراك لاحدهما وعرضيته للآخر فلا يجامع الا ذاتية ما به الاختلاف لكليهما او ذاتية ما به الاشتراك
عرضي له وعرضيته لما به الاشتراك الذاتي له لان ما به الاشتراك اذا كان عرضيا لشيء فله حقيقة هو بها هو وما هو وهو ما به
الاختلاف ذاتي له واما الذي ما به الاشتراك ذاتي له فلكان عام ماهيته فما به الاختلاف عرضي وان كان جزءا فما به
الاختلاف ذاتي واما ذاتية ما به الاختلاف في احدهما وعرضيته في الآخر فالكلام امتحد فهو بعينه ما به الاشتراك الذاتي
في احدهما والعرضي في الآخر لتعين ان يكونا متعددين وما به الاشتراك وما به الاختلاف في الذاتية والعرضية لهما كليهما او
لاحدهما والتعميم الوضعي بين الثبوتية والسلب الثابت والسلب المحض اعني بالتعميمين جميعا وعلى هذا القول والحكم بالتركيب
في صورة واحدة ان الحكم كليا بان كل ما به الاشتراك مشترك بينهما وما به الامتياز مختلف بينهما في صورة واحدة
ما يكون ما به الاشتراك ذاتيا لهما وما به الامتياز ذاتيا لهما واما الحكم بالتركيب في الحاشية فلازم في صور ذاتية ما به الاشتراك
وما به الامتياز لاحدهما وعرضيته للآخر فتدبر

المقصد التاسع

لا بد في التركيب الحقيقي الحقيقية
من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض **قوله** اعلم ان المراد بالتركيب الحقيقي ان يكون للمركب وجود او وحدة [illegible]
النظر ان الوحدة بالاجتماع لكن بما يترتب على هذه الوحدة احكاما غير احكام الافراد صارت الوحدة حقيقية معتبرة
وكذا الوجود معروض هذه الوحدة وجود واحد باعتبار اضافته الى معروض هذه الوحدة لكن هذا الوجود ليس مغايرا
لوجودات الاجزاء بل وجودات الاجزاء بجملتها وجود واحد وقد زعم [illegible] المعاصر للمحقق الدواني ان الوحدة في المركبات
الحقيقية الغير الصناعية وحدة حقيقية مقابلة للوحدة بالاجتماع فان [illegible] واحد بسيط كلية النقط [illegible]

ذاتي لهما وان كان عرضيا لاحدهما
وذاتيا للآخر فصار المجموع الصور
عشرة وحدثت بالتعميم فيما به
الاشتراك صح

حقائق الاجزاء اي ان المنفصل الواحد يحل الى الاجزاء المقدارية وسيأتي الكلام معه ان شاء الله تعالى **قوله** ثم ما لا بد منه
في المركبات الحقيقية هو ان بين الاجزاء مناسبة اي هذا الكلام ناظر الى كلية وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في المركبات الحقيقية **قال** في
الحاشية النظر الصحيح يحكم بان المركبات الحقيقية لا بد من اجزائها وقبل التركيب من مناسبة سواء كانت مناسبة بحاجة او غيرها والمركب
الوضعي بعضه من قبيل الاول وبعضه من قبيل الاعداد من قبيل الثاني واما العدد فلا بد في المركب الحقيقي كله مع مناسبة سابقة بالاحتياج
او لامر آخر مناسبة لاحقة بالاحتياج كالمركب من المادة والصورة فان فيه مع المناسبة بالعلية والمعلولية مناسبة لاحقة بالحالية
والمحلية وكالمركب العددي فان فيه مع مناسبة لاحقة باحتياج بعض الوحدات الى البعض اذ لا تصور العدد بدون تكرر الوحدة انتهى
فيه ان دعوى العلية والمعلولية في المركب العددي غير ظاهر ونظيرها تباين في الحاجة بين اجزاء مراتب العدد ثم دعوى المناسبة اللاحقة
باحتياج بعض الوحدات ايضا غير ظاهر وتكرر الوحدة لا يوجبه غاية الامر التجويز فتامل **قوله** والكائن لحدود ما تركب من الجنس
والفصل فيه اعتراف بان الاعراض مركبات ذهنية لها جنس وفصل وهذا يرشدك الى عدم التمايز بين المركبات عند الشيخ
قوله والاعراض لا يوجد فيه ذلك اي ما يناسب الجنس وما يناسب الفصل فيه اشارة الى انتفاء المادة والصورة في الاعراض
مع وجود الجنس والفصل وهذا ايضا ينافي القول بالتلازم **قوله** والحق ان هذه الهيئة انما هي في العدد حقيقة اه **قال** في الحاشية
تلك الهيئة الوحدانية انما هي للكثير بالذات وهو ليس الا العدد فالعدد في الحقيقة ليس مركبا ومجموعا يعينك على فهم ذلك
ما تقرر عندهم ان المنقسم بالذات هو الكم وغيره منقسم بالعرض ولعلك تتفطن منه ان المركب الخارجي من المادة والصورة
ليس تركيبه وتكثره من حيث الذات فهو حقيقة واحدة مركبة من المادة والصورة على وجه مخصوص وتركيبه كتركيب
المركب العقلي والمركب التحليلي الا ان التركيب الخارجي مستلزم للتركيب العددي وكل من التركيب التحليلي والعقلي ليس كذلك انتهى
اقول فيه انه ان اراد ان الكثرة ليست حقيقة وبالذات في الحقائق انما الكثرة عارضة التي هو العدد بالذات وانما
ينسب الى الحقائق المتكثرة لنوع علاقة كما هو الظاهر من بعض كلماته فهو ظاهر البطلان لان العدد امر انتزاعي متأخر عن
وجود المعروض فهو ليس بشيء والحقائق متعددة بانفسها سواء كانت شخصية او نوعية او جنسية فانه من الضروريات انه اذا
تعددت الحقائق انتزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها المجموع مركب يسمى عددا واما قوله لما تقرر عندهم ان
المنقسم بالذات الكم اه فالكلام في الكثرة والكم المتصل دون المنفصل فان اراد شيئا آخر فلينبه
لاحقه لنعلم ثم ننظر فيه احق ام باطل وما قال ان تركيب الهيئة من المادة والصورة كالتركيب العقلي والتحليلي فهو ايضا
فاسد لانه لو كان الامر كذلك لكانت المادة والصورة متحدين وجودا فلا يصح انتزاع الكثرة العددية عنهما بالضرورة
الوجدانية ولم يبق فرق بين المركب العقلي والخارجي ويصح الحمل مع قطع النظر عن العدد الانتزاعي بين المادة بما هي مادة و
صورة بما هي صورة فتامل **قوله** وتحقيق المقام ان الجزء الخارجي والجزء الذهني اه حاصل الزامهم بان الجزء الذهني و
الخارجي متحدان بالذات في المركبات الطبيعية فلو كان الجزء الخارجي من المركب الجوهر عرضا وهو متحد مع الجزء العقلي لكان
العرض جزءا محمولا للجوهر وهو ممتنع بالاتفاق وهذا الالزام غير صحيح فانه مبني على لزوم التركيب من الاجزاء المحمولة للتركيب من غير
المحمولة والثاني الحق لا تقليد وان اورد على سبيل التحقيق فيتوجه المنع ايضا على استحالة كون الجزء العقلي عرضا **المقصد**
العاشر المركب العقلي اي كل حقيقة منها ادرج ما ذكره انه الحق لقوله ثم ان المبادر مما قاله اه بل اذا حقق لم يبق فرق
في الموضع **قوله** يحتمل امرين بحمل الذات [illegible] الجنس مبهم بالنظر الى الحقائق متمايز انه هذه الحقيقة او تلك قال الشيخ

فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي بها يكون جنسا يكون كالمجهول لا يدرى انه على اي صورة وكم صورة تشمل ويطلب
النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل قوله والنوع مبهم بحسب الاشارة فقط واما بحسب الذات فمحصل
وهو معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل فان المراد هاهنا الابهام والتحصيل بحسب الذات كذا في الحاشية قوله الفصل
ليس منضما الى الجنس حقيقة اه وهذا لان حقيقة الانضمام لا يعقل الا بين المتغايرين في الوجود وليس الجنس موجودا و
الفصل موجودا آخر منضما اليه بل ليس هناك الا موجود واحد وذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل لكن الذهن اذا لاحظه وجد
هناك حقيقة متزلزلة بين ان يكون هذا الواحد وغيره ثم يعتبرها العقل متحصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك الاخرى فيتقرر
وتحصل ويصير هذا الواحد الذي حلله العقل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة عما هي عليه بل انما يصير متقررا احد الحقائق التي
كانت متزلزلة بالنظر اليها كذا حققه الشيخ وغيره وسيجي ما عليه من الكلام ان شاء الله تعالى قوله مثل المقدار فانه معنى يجوز ان
يكون معنى الخط او السطح او الجسم اه هذا تصريح بان المقدار جنس وبانه لا يمكن ان يوجد بنفسه او يلحقه زيادة على انه معنى
خارج وهذا يرشدك الى ان التركيب الذهني غير مستلزم للتركيب الخارجي عنده فافهم قوله والمعلول لا يحمل على العلة اه
قال في الحاشية العلة والمعلول في اي ظرف كان فهما متغايران بالذات فكيف يكونان متحدين بالذات في ظرف واراد
بالمتغايرين بالذات ان يكون في الوجود ذاتان متباينان ولم يرد التغاير بحسب الحقيقة حتى يرد ان الاسبق على تلازم مع اتحادهما
بحسب الحقيقة ذات الجنس والفصل متغايران بحسب الحقيقة قوله فانه لا يحصل من اجتماع المقدار مع الفصل في الذهن
حقيقة وهذا لان حقيقة الخط امر واحد وذلك الواحد بعينه المقدار وبعينه المنقسم في الجهة الواحدة فقط والذي يحصل
من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة امران متطابقان متحدان لحقيقة الخط بمعنى ان حقيقة الخط اليهما فتدبر قوله
والاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقية لان الاجزاء الحقيقية ما تركب منها الشيء المغاير لها ويكون متمايزة في ذلك الشيء والاجزاء
العقلية ليست بهذه المثابة لانها متحدة مع الكل ذاتا ووجودا فلا جزئية هناك حقيقة فتدبر قوله حتى يحدث الحيوان
النوعي في العقل اي يحدث في العقل مجموع مركب من الجسم الذي هو الجنس ومن شيء آخر ويكون هذا المجموع الحيوان النوعي قوله
بل كان جزء منه في العقل ظن انه جزء في الخارج لان الجزئية واللاجزئية لا تختلف باختلاف الوجود كذا في الحاشية قوله من
الجهة التي اومأنا اليها لا من الجهة التي بها يكون مادة وجزءا على الحقيقة قال في الحاشية من جهة التحصيل وهي جهة بها يكون
الجزء منه لا على سبيل الحقيقة لا جهة الابهام وهي جهة بها يكون هو هو ولا يكون الجزئية اصلا انتهى اعلم ان الجزئية على سبيل
الحقيقة كون الشيء بحيث يتركب منه ومن غيره امر ثالث والجزئية على سبيل المجاز كون الشيء بحيث يتحصل من تحصله شيء والمادة
حقيقة يكون لنفس كل منهما ومن البين ان الجنس لنفسه جزء حقيقة في اعتبار ومتحد معه وجودا لا على الحقيقة باعتبار كما سيجي ان شاء
الله تعالى ولا تخلف هذا الحال من اعتبار جهة التحصيل والابهام بل عند اعتبار التحصيل هو النوع والجنس انما هو عند الابهام لا بان
يكون التحصيل والابهام قيدين فتدبر ولعل مراده من جهة الابهام جهة بها يصير مادة لكن يأبى عنه لفظ اصلا قوله بشرط
ان لا يدخل معه غيره يعني بهذا المعنى يعتبر محصلا بنفسه من جهة انه حقيقة من الحقائق قوله هو مادة وجزء من الانسان ونوع بالنظر
الى افراده التي عرضت لها زيادات من خارج قوله فهو جنس للانسان ومحمول عليه قال في الحاشية جنس بالنظر الى العنوان
اي كونه لا بشرط ومحمول بالنظر الى المعنون اي نفس جسم يعني ان الجنسية تعرض لها في الذهن بعد اعتبارها بهذه
الجهة مع اعتبار نحو تجريدها المتقدم واما المحمولية فيعرض لها بنفسها في الذهن وهذا بناء على ان الجنسية والمحمولية من المعقولات

المعقولات الثانية المطلقة فتأمل قوله وان اضيف الى الجسم تمام المعنى اه يعني لو صدق الجسم متضمنا فيه الفصل بان يكون هو هو بخلاف
الاعتبار السابق فان الجسم اخذ حينئذ امرا مبهما ليس محمولا على الفصل بهو هو بل هو ذو هو وهذا ما يسمع منهم ان الجنس عرض عام
للفصل كذا في الحاشية يعني ان المأخوذ فيه الفصل لا بشرط لا الفصل بشرط لا اعني الصورة على ما توهم البعض فان الفصل ليس
بهذا الاعتبار متضمنا فيه بل قد اعتبر على انه معنى خارج لاحق فتدبر قوله واما في البسيط فيعسر ان يوجد فيه هذه الاعتبارات
لسهولته هذا مبني على التلازم بين التركيبين على خلاف مزعوم الشيخ واما على مزعومه ومزعوم ساير المتاخرين القائلين بالمقولات
فوجهه ان البسيط الجنس والفصل متحدان وجودا ذهنا وخارجا والعقل يحلله اليهما وبعد التحليل اعتبار حيثية المادة عنه مشكل
وهذا بخلاف المركب فان المادة والصورة هناك موجودتان مستقلتان فيعقل العقل في بداية الامر عن تجويز الحمل فيعسر اعتبار
العقل الجنس والفصل والذي ذكرنا انه اشار اليه قول الشيخ فانه قال وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما ذاته بسيطة فيعني ان
العقل يفرض غير كل الاعتبارات فيعتبر على النحو الذي ذكرنا من قبل هذا واما في الوجود فلا يكون ثمة شيء متميز هو جنس وشيء
هو مادة فقد نفى الشيخ الجنس المتميز عن المادة لا الجنس مطلقا فافهم ولا تغفل قوله كان فصلا محمولا قال في الحاشية الفصلية
بالنظر الى الفصول والمحمولية بالنظر الى المعنون على قياس الجنس وهكذا النوع بالقياس الى الاشخاص اذا اخذ لا بشرط
شيء قوله واذا اخذ بشرط شيء كان نوعا هذا الاعتبار يرجع الى اعتبار الحيوان محصلا ففي هذا الاعتبار الحمل بينهما هو هو
لما انه في الاول بهو ذو هو كذا في الحاشية قوله والعرض كالكاتب بالقياس الى زيد اه قال في الحاشية الكاتب اذا اخذ
لا بشرط شيء كان عرضيا محمولا بالمواطاة واذا اخذ بشرط لا كان عرضا وغير محمول الا بالاشتقاق واعتباره بشرط شيء مخالف
لاعتبار الآخرين بشرط شيء كما لا يظهر بادنى تامل يعني ان اعتبار العرض بشرط شيء مخالف لاعتبار الجنس والفصل بشرط شيء
فان من اعتبارهما بشرط شيء تحقق حقيقة وحدانية تلك الحقيقة بعينها الجنس والفصل واما اعتبار العرض بشرط شيء لا تحقق حقيقة
وحدانية واقعية وانما الوحدة فيه بالاعتبار فقط فافهم قوله فيتلخص مما ذكر ان الاجزاء الذهنية لا من حيث هو فرد ذهني
بل من حيث هو فرد خارجي واما الجزء الذهني من حيث هو فرد ذهني فيوجد في الخارج بعينه وجود المركب في الخارجية و
الجزء الخارجي حقيقة كذا في الحاشية اي في الوجود والذات وهذا لان الجزء الذهني متحد ذاتا ووجودا مع المركب والجزء الخارجي
مغاير ذاتا ووجودا له هكذا قالوا اقول لا يذهب عليك ان محصل المبحث يرجع الى ان الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود
والذات متحدة ذاتا ووجودا وهذا فاسد فان الفرد زائد مرة على الذات بان الذوات المتمايزة في الوجود لا يتحد ولا
يصح الحمل بينهما باي اعتبار اخذت وهل هذا الا كما يقال ان الفرس اذا اخذ بشرط عدم الفرس كان شيئا مباينا في الوجود و
الذات واذا اخذ لا بشرط الفرس يتحد معه ويحمل عليه وهل هذا الا مكابرة في نظر العقل المتوسط ولنا كلام آخر فوق
هذا سنبين ان شاء الله تع فانتظر قوله وان ملاك الحمل ومناط العموم اه اي ملاك الحمل المتعارف هو حمل الكلي و
مناط الكلية فهذا اذا اخذ لا بشرط بالقياس الى اوصافه كالضاحك والكاتب لا يصير كليا ولا محمولا الا بالحمل المتعارف اي
حمل الكلي ولو حمل الكل من قبيل حمل الجزء على الكل كذا في الحاشية وهذا نص منه على ان الجزئيات لا يحمل بعضها على بعض
بالحمل المتعارف ولعله اراد ان المحقق قدس سره مما منع في بعض جواز حمل الجزئيات بعضها على بعض والذي ذكره
لتصحيح الحمل من ان التغاير الاعتباري كاف في الحمل وههنا المعتبر بهذا الضاحك مغاير بالاعتبار لنفس المعتبر بهذا الكاتب
فيصح الحمل بعينه ان هذا التغاير لا يصحح مطلقا الحمل دون خصوص المتعارف وهل هذا الا كما يقال الواجب هو الوجود والتغاير بعنوان

مختلفين لا يضر الحمل الاولي نعم لو قيل ان حصة الكاتب اي مفهوم هذا الكاتب متحد مع هذا الانسان بالعرض مع التغاير
المفهوم كما ان الحمل الاولي لعدم الاتحاد في الحقيقة فان قلت فعلى هذا يكون مفهوم هذا الكاتب محمولا على هذا الضاحك
وهذا الماشي فقد صدق على الكثير فيصير كليا قلت لا فان الكلية صدق المفهوم على جزئيات كثيرة متباينة في الوجود وههنا
ليس في الوجود الا فرد واحد يتحد معه جزئيات كثيرة بالعرض فتامل وقد يستدل على صحة حمل الجزئي على الجزئي بان الهيولى الواحدة
من شخص واحد في حواس طائفة جزئيات والهوية الشخصية محمولة عليها لكونها نفسها فتامل فيه قوله لان ما هو فرد الشيء لا
يختلف باختلاف الوجود اه يعني على هذا التقدير الحقيقة النوعية عبارة عن امر واحد بسيط ذلك الواحد بعينه الجنس والفصل
واذا اخذ بشرط لا حصل حقيقة مركبة منهما ولا شك انه غير تلك الحقيقة البسيطة فان المجمل الوحداني مغاير للمركب بالضرورة و
انكار هذا مكابرة فتامل فيه قوله الاول الحمل اللغوي اه قال في الحاشية الحمل الحقيقي المقابل اللغوي نفس هذا الثبوت
من حيث هو وربما يطلق اللغوي على ذلك الثبوت وح الحقيقي المقابل له هو مصداقه قوله ونسبة له الحمل بوجود في الحمل للحمل
بمعنى التحقق واما نسبة له الحمل بوجود فلان الكتابة متحققة كذا في الحاشية قوله فان العرض اعم من العرضي كما اشير اليه
سابقا قال في الحاشية فان العرض اعم من العرضي لكن باعتبارين فاذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا ومحمولا بالمواطاة
واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا ومحمولا بالاشتقاق واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض والعرضي متحدان بالذات والعرض
ومتغايران بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا سواد وعرض والماخوذ لا بشرط اسود وعرضي فكلام بعيد هو سيعود به عسى ان
يطلع عليه في مستقبل القول انشاء الله تعالى والوفق بين تحقيق المحشي وتحقيق هذا الحبر المحقق رحمهما الله تعالى ان مفهومات المشتقات
التي هي عرضيات مفهومات بسيطة متغايرة بالذات لمباديها ومحمولة على موضوعاتها ومتحدة معها فاذا اخذت هذه
المفهومات متحصلة بانفسها وبشرط لا كانت مباينة لها وعارضة لها اياها ومحمولة بالاشتقاق وان اخذت من
حيث كانت محمولة عليها وان اخذت لا بشرط شيء كان النوع الابيض مثلا فالعرض صادق على هذه المشتقات وعلى
مباديها القائمة بالمعروض بخلاف العرضي فانه صادق على المشتق فقط واما عند ذلك المحقق فالمبادي والمشتقات متحدة
بالذات بل هي حقيقة واحدة اذا اخذت تلك الحقيقة بشرط لا مغايرة لمعروضها فهي المبدأ واذا اخذت من حيث هي
فهي متحدة معه اي مع المعروض وهي المشتق واذا اخذت لا بشرط شيء كان النوع الابيض فالمحمول بالاشتقاق عند هذا المحقق
متحد بالعرض مع موضوعه باعتبار ويكون محمولا عليه باعتبار بهذا الاعتبار بل لعل مناط الحمل الاتحاد بالعرض هذا الحلول
وحكم المحشي بان قول هذا المحقق بعيد ولا اظهر فيه بعد فوق ما في تحقيقه بل تحقيقه اشد بعدا عند الطبع السليم فانا اذا راجعنا
وجداننا لا نجد سوى مفهوم الكاتب مثلا محمولا بالاشتقاق سواء كان متحدا مع الكاتب بالذات اولا فافهم كذا في الحاشية
وتدبر تدبرا صادقا قوله ونسبة له الحمل بوجود دعا لانه مستعمل للكلمة في فقه الحيوان المحمول على الانسان كذا في الحاشية قوله
فانه حرف الهوهو جميع اقسام الوحدة الهوهو هو لفظ مركب جعل علما للاتحاد بنحو ما بين المتغايرين فلا بد من جهة وحدة
وجهة تغاير فجهة الوحدة قد يكون النوع وجهة التغاير التشخص وحده وقد يكون جهة الوحدة ذاتيا وجهة التغاير ذاتي آخر وقد يكون
جهة الوحدة الموضوع وقد يسمى المحكوم بالمحمول وعلى التقادير جهة الوحدة الجهة فان الشيء الواحد بالعرض هو ان يقال لشيئين
مقارنين شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيدا وابن عبد الله
واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب والابيض عبد الله واحد او عرض الكاتب

شيء واحد طبعا وابن عبد الله او موضوعا ومحمولا واحد عرضي لون الثلج والجص واحد في البياض او عرض ان يحمل عليهما عرض واحد
قوله وهو في حمل الذاتيات لعل المراد بالذاتيات ما يعم ما يكون نفس او تمام حقيقته او جزء الحقيقة ليشمل جميع اقسام الاتحاد
بالذات من الحمل الاولي وحمل النوع على الشخص وحمل الاجناس على الفصول على ما هي اجناس وفصول ثم لا شبهة في كون الحمل
الاولي وحمل النوع على الشخص اتحاديا بالذات انما الكلام في حمل الاجناس وسيستوفي انشاء الله تعالى قوله او اتحادا
بالعرض الاتحاد بالعرض كون وجود احدهما بالذات وينسب الى الآخر لعلاقة ما فانه ربما يكون في شيئين علاقة مخصوصة
بحيث يقع هو هو في الوجود وتترتب على احدهما آثار ولوازم لوجود آخر اولا ثم بالذات وينسب اليهما للعلاقة فوجود ذلك
الآخر او وجود ذلك لهما بالذات ولهذا بالعرض وهذا النحو اتحاد بالعرض ولا نزاع في تحققه فمن رام ابطاله بالدليل
المورد لابطال الاتحاد بالذات فقد قال شططا ومعيار هذه العلاقة في المشتقات قيام مباديها الا ان قيام المبادي هو الاتحاد [illegible]
[illegible] اذا كان الاتحاد بالعرض موجبا للحمل يصح حمل المبادي على موضوعاتها كما يصح حمل المشتقات
وهو باطل ولا نقول ان معيار هذه العلاقة منحصرة في قيام المبادي حتى يمتنع الاتحاد بالعرض فيما بين المبادي فانه مما لم يقم على
دليل فتدبر فقد ظهر لك ان ههنا نوعا واحدا شاملا لجميع اقسامه وافراده وهو مطلق الاتحاد بالذات كان او بالعرض
ولا يلتفت الى ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني انه يرجع هذا الى ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد بالذات وفي العرضيات
بمعنى الاتحاد في الوجود مع التغاير في الذات واورد عليه انه لم لا يجوز ان يمنع حمل واحد في الجميع وان الوجود واحد يمكن ان يتعدد
بتكثر ما اضيف اليه وتعدده فلا يصح اتحاد في الوجود مع التعدد والتغاير في الذات وبين هذه العبارات خبطة وناقضه المحقق
الدواني رحمه الله تعالى بكلام مبسوط من شاء الاطلاع فلينظر في حواشيه الجديدة والمحصل [illegible] على ما ذكرنا نعم قد يقع الكلام في ان
صورة الاتحاد بالعرض لا تستقيم لان الموضوعات متغايرة بالذات [illegible] فكيف يتحد وجودها اذ الوجود انما
يتكثر بتكثر المضاف اليه فلا يقع هنا قال صاحب الافق المبين فلعلك اذا استقصيت [illegible] ان اتحاد الموضوع والمحمول في
الوجود الذي هو مناط الحمل لا يتحقق الا اذا كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لان الوجود ليس الا نفس المعنى
المصدري المنتزع من الماهيات المتخصص بالاضافة اليها فكيف تتصور اتحاد [illegible] المتباينة بالذات بحسب حقيقة الموضوع
الا انما يتحدان بالذات كالانسان والحيوان استتبع ذلك ان يتحدا في الوجود كذلك ايضا فيصح الحمل بالذات وان كان اتحادهما
في حقيقة بالعرض كما في الانسان والكاتب استتبع ذلك اتحادهما في الوجود ايضا كذلك فيكون الحمل بالعرض انتهى هذا الكلام لا غبار
في الحمل بالذات في الاجناس والفصول كما ستطلع انشاء الله تعالى لكن ينبغي ان يعلم ان الاتحاد في الحقيقة بالعرض معياره
ان يصح ان يجعل عنوانا لها ان يعلم باتحاد الوجود وصحة الحمل ثم بعد التنزل لو سلم ان الموضوع والمحمول متغايران حقيقة لا
اتحاد بين حقيقتيهما اصلا لكن لا ضير فيه اذ نسبة وجود واحد الى حقيقتين الى احدهما بالذات والى الاخرى بالعرض وتعدد
ما اضيف اليه الوجود انما يوجب تعدد الوجود اذا كانت اضافته ونسبته الى كليهما بالذات فلا اشكال في الاتحاد بالعرض
انما الاشكال في الاتحاد بالذات كما ستطلع عليه انشاء الله تعالى قوله فان قيل حمل الطبيعة على الفرد وكذلك يرد في حمل الجنس على
الفصل فانه حمل بالعرض مع انهما موجودان بوجود واحد بالذات قلنا الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات هذا الجواب
يلقاه صاحب الافق المبين بالقبول وهو ليس بشيء لان الجنس والفصل والنوع متحدة ذاتا ووجودا فانها ذات واحدة
موجودة بوجود واحد [illegible] وبعينه الفصل كما هو مذهبهم وجه فوجود كل منها وجود الآخر بالذات فالوجود

المنسوب الى احدهما اي كان منسوب اليه الاخر بالذات لانه هو فالاتحاد انهما بالذات فح لابد من التخصيص وذلك
الاتحاد بالعرض انما يكون فيما يكون كل من الطرفين عرضيا للاخر ولا يكون جنسا وفصلا فى قاعدة كون حمل العرضيات الحاكم
بالعرض كما عد احد الفحول وبعضهم تكلف وصرف الكلام عن مواضعه وغير الاصطلاح وفسر الحمل بالذات بالاتحاد من غير
واسطة فى الثبوت فحمل الذاتيات على الذات ليس فيه واسطة فى الثبوت والازم المحمولية الذاتية كذلك فحمل النوع
على الجنس وحمل الجنس على الفصل وبالعكس ولم يعلم ان الاتحاد الجنس مع النوع اذا كان من دون اقتضاء ومقتض فالاتحاد
النوع معه ايضا كذلك لان الاتحاد من الطرفين والحق ان المحمولية الذاتية ما سلفناه بقا فتذكر **قوله** ثم حمل المواطاة
ينقسم ايضا الى قسمين **قال** فى الحاشية قسم الفاضل الى اربعة اقسام حمل الكلي على الكلي وحمل الجزئي على الكلي وحمل الجزئي — حمل الكلي على الجزئي م
على الجزئي والاول والثالث حمل متعارف والمراد بالفرد بالفرد فى تعريفه ما صدق مطلقا والثاني يحتمل ان يكون متعارفا
وغير متعارف والرابع ليس الا غير متعارف لامتناع ان يصدق جزئي على جزئي الا ان يكون الجزئي حصة كلية من الانسان والكاتب
فيحمل تلك الحصة حملا متعارفا على حصة اخرى وعلى جزئي افراد كلية بالنظر الى الوجود بالذات او الوجود بالعرض
انتهى ومن ههنا ظهر لك ان ما وقع فى شرح حاشية متقدمة من منع حمل الجزئي على الجزئي حملا ينبغي ان يخص بما عدا الحصة و
ان كان يأبى عنه ظاهر كلامه فى تلك الحاشية وقدم ما يتعلق بحمل الجزئي على الجزئي فتذكر **قوله** لكونه اولى بالصدق
او الكذب هذا بحسب الاكثر والا فقد يكون نظري الصدق كقولهم الواجب هو الوجود **قوله** والاول صحيح غير مفيد
هذا ليس كليا فانه يجوز ان يعلم عنوانان لشيء مجهول الكنه يشك فى اتحادهما انهما عنوانان لشيء واحد ويلتفت لكل
منهما الى المعنون ويحكم ان معنون احدهما بعينه معنون الاخر كما فى المثال المضروب فهذا حمل اولي
مفيد بل قد يقصد بيانه فى المباحث العلمية فتدبر **قوله** والثاني غير صحيح وهذا ظاهر جدا ومع ذلك
قد خالف فيه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله عليه وجوز حمل الشيء على نفسه من دون تغاير فى المفهوم
وعرف تعريف الحمل الى اتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين فى المفهوم او لم يكونا بان — تغاير
هذا ذاك فى نفس الامر ولا يذهب عليك ان هذا التعريف للحمل يفرد منه الا ان يجعل لفظيا ويدعي انه
بديهي ورده المحقق الدواني بما محصله ان النسبة لا يعقل الا بين الشيئين وان تكرر الادراك لشيء واحد
ذاتا واعتبارا فى زمان واحد من نفس واحدة لا يعقل لامتناع اجتماع صورتين لشيء واحد فى نفس واحدة ان
فمع حصول صورة اخرى يزول الصورة الاولى واذا لم يجتمعا لا يتصور تعلق النسبة لان النسبة يستدعي تصور
الطرفين كيف يجوز عاقل صحة الحكم مع ذهول احد الطرفين وايضا يلزم ان يتم قضية من جزئين النسبة ومفهوم
آخر وهذا الصدر يجوز عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة الموقوفة عليه فيلزم ان يتم مثل قولنا الموجود
موجود من جزء واحد فلا يصح تعريف القضية بالمركب وفساده لا يخفى ثم اراد ذلك الصدر تأسيس
ما بنى واورد فى التبيان كلاما مضطربا ومحصله بعد حذف الحشو والاطالة ان التغاير الاعتباري
لا يجب ان يكون بتغاير الادراك والصورة بل يكفي فيه تكرر الالتفات الى شيء واحد وذلك
متحقق ههنا بلا شبهة كما فى التأكيد اللفظي والتغاير بتكرر الالتفات الى شيء واحد يكفي فى تعلق النسبة
اذ لا خفاء فى صدق زيد بزيد والتغاير ههنا ليس الا بمجرد تكرر الالتفات وكذا الانسان انسان

ان من قال التحقيق ان الحكم على العنوان دون الافراد وما قال ذلك المحقق ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين فان اراد ان الالتي و منع
اعم لا يتعقل الا بين شيئين فمم لجواز ان الحكم بان السواد سواد من دون اعتبار تعدد في احد الجانبين وان اراد ان النسبة التي
مثل الابوة والاخوة لا تعقل الا بين شيئين فمسلم لكن لا ينفع ههنا فان النسبة ههنا هي الاتحاد ولم يقع انكار النسبة في الهليات
البسيطة انما وقع الانكار والوجه الرابع الذي في الهليات تركه واما النسبة بين شيئين فلازمة في كل عقد فلم يلزم نفي قضية بسيطة واورده
المحقق الدواني الكلام مطنب ومحصله انه اولا ان تكرر الالتفات الى شيء واحد في زمان واحد من نفس واحدة ممتنع من تكرر صور شيء
واحد ولا اقل من ان يكون مظنة الاستحالة فلا بد لتكرر الالتفات من زمانين وح لا يكفي لاعتبار النسبة وهذا هو المراد من الخصم
بقوله ولا يمكن ان تتعلق بشيء واحد التفاتان الخ وثانيا بانه تكرر الالتفات لو سلم فلا يكفي لتحقق النسبة لان النسبة علاقة بين شيء
مقيس الى شيء ومن البين ان هذا لا يتصور الا اذا كان هناك شيئان وتكرر الالتفات لا يتعدد الصور [illegible] فرد [illegible] مالم
يتعدد بالالتفات [illegible] شيئها ونحو زيد زيد لا يصح فان مفهوم زيد في كلا الطرفين متقيد بقيد بين او في احدهما مقيد
وفي الآخر مطلق اما بالالتفات اي يكون اي اصل زيد الملتفت اولا هو زيد الملتفت ثانيا او زيدا ونحوه نحو ان يكون اي اصل
زيد في المفسر بهذا اللفظ زيد وما قال ان الاتحاد لا يقتضي التعدد والتغاير فغلط ناش من عدم الفرق بين الاتحاد والوحدة
نسبة كالاخوة تقتضي شيئين الخ كيف والفرد بعده الحاد له شاهدة بانه لو لم يكن مفهومان كيف يحكم بانه متحد بذاك فلا بد للاتحاد
الحد من التغاير بين المتحدين بوجه والوحدة بوجه ثم انه لو سلم ان عقدا ما اي عقد كان لا يخلو عن نسبة بين شيئين ومن الفرد ربما
ان بين لا تعقل الا بين شيئين فلا بد هناك من شيئين وتكرر الالتفات لا يورث تغايرا اصلا اذ مقارنة وصف تكرار الالتفات
وحدته مالم يعتبر مبدا فيه ثم ما ذكر في العذر عن لزوم قضية بسيطة من اشتمال كل عقد على نسبة بين شيئين غير صحيح فان النسبة
لا تعقل في القضايا عند الوجدان السليم وانما اخر بعضها الى ان فرد ان فيلزم على مذهب القدماء قضية بسيطة ولو تنزل فيلزم ان
تتم القضية من احد الطرفين والنسبة لقيديته وهم لم يذهب اليه احد وباطل في بديهة عقول [illegible] فضلا عن انه اي ضمه فافهم ثم العجب
انه مع ظهور هذا كله قد توهم بعض ناظري السلم صحة قول هذا الصدر وزعم ان النسبة يكفي فيه تكرار الالتفات وقال ان
القضية لا تحتاج الى التفات الموضوع والمحمول معا لان النفس آن واحد لا يلتفت الى شيئين فلو وجب الالتفات الى
الطرفين معا في زمان واحد لم يصح في قضية اصلا بل الذي يجب الالتفات اليهما متعاقبا تحت تفصيل زمان لطيف لا النوبة
ولا بالتعاقب فح يصح تكرر الالتفات وتتحقق النسبة وهذا الشيء فان النسبة ملحوظة على انه حالة بين الطرفين فلا بد من
الالتفات الى الطرفين حال اعتبار النسبة وهذا ظاهر جدا وما اشتهر ان النفس لا يلتفت الى شيئين فغير بين ولا
مبين بعد ومن ادعى فانا ندعي عدم صحة الالتفات الى شيء عند حدوث التفات آخر فتجويز في القضية ان
يلتفت الى احد الشيئين فقط هذا الالتفات ويلتفت الى شيء آخر فتعتبر النسبة بينهما وهكذا الى آخر القضايا في الاكثر واما
الالتفات الى شيء واحد فلا يصح تكراره اصلا مالم يقيد ذلك الشيء بقيد يورث تغاير الملتفت اليه فافهم واذ قد دريت ما تلونا
فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق من ان الحمل لا بد فيه وان تاملت فيما ذهب ان تعدد الصور لشيء واحد ان سلم
حقيقة لا تفيد في صحة الحمل فان تعدد الادراك لا يورث تغايرا في المدرك مالم تفيد بهذا الادراك او تفيد غيره وعلمت ايضا
ان التوقف المعتبر انما هو اعم التي والتغاير بحسب الاعتبار والملاحظة مساوق للتغاير المشهور فان التغاير لا يكون بحسب
تعدد الملاحظة والادراك [illegible] للتغاير بحسب المفهوم وعلمت ايضا ما في كلام هذا الصدر من الاضطراب

الى شيء آخر م

من تغاير المحمول والمحمول عليه م

فانه يدعي التغاير بحسب تكثر التعقلات وتارة يدعي انه لا بحث للعقد في النسبة بنوع الاتحاد وتارة
يخلط بين الحمل الاولي والمتعارف كما قال وكذلك الآن نقول فان الحكم على العنوان بالذات
على ما هو التحقيق لان الذي فيه هذا التحقيق حمل متعارف والمحمول عليه العنوان من حيث انطباقه
على الافراد عند جماعة زعموا انه مذهب القدماء والمحمول نفس العنوان المرسل ولا يجمع ما فيه
من التغاير والتكلام ... في الحمل الاولي الذي لا تغاير فيه بوجه من الوجوه فتدبر **قوله** لانا نقول طبيعة الحمل
يستدعي الى آخره حاصله هذا الجواب التغاير الذي هو ضروري للحمل لا بد في الحمل بالذات والذي بحسبه
تغاير يكون زائدا على هذا التغاير وهذا كما نبه فانه لا يحكم التغاير الا اذا كان حيثية المحمول زائدة على الموضوع وح
لا ينفي حمل بالذات ولذا **قال** في الحاشية الجواب الاول صدوري والحق في الجواب هو الثاني وحاصله ان
ذلك في مرتبة الحمل فلا يكون مصداقا الا في مرتبة الحمل متأخرة عن مرتبة المصداق ويمتنع ان يكون
مرتبة المتأخر في مرتبة المتقدم والجواب الثاني هو للشارح الله بعوره والحق ان التغاير ح وخلاصة
هذا الجواب ان التغاير الذي يدعي هو التغاير في مرتبة الحمل والتغاير الذي ينافي الحمل بالذات
التغاير في المصداق فافهم **قوله** وهو ينقسم الى الحمل بالذات فقيد للمقسم لا للقسم لتحققه
في حمل الشيء على نفسه المغاير للحمل المتعارف كذا في الحاشية فانقسم في الحمل بالذات المتعارف
بالذات واما الحمل بالعرض فلا يكون الا متعارفا **قوله** وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق الى المراد بالمحصورات ما
وما في حكمها فالحمل في قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا الاصطلاحين وفي قولنا الانسان نوع متعارف
على الاصطلاح الاول غير متعارف على الاصطلاح الثاني لعل المراد بالمهملة مهملة المتأخرين او فيه في قوة الجزئية **قوله**
وحاصله ان هذه الاجزاء اي هذه الاجزاء اما ان يكون واقعة في الخارج جعلية واحدة او متعددة موجودة بوجود متعدد
او بوجود واحد فلا ينتج ما قال الشارح المحقق الدواني ان اريد بكونها صور الامور متعددة انها صور بمفهومات متعددة
فلا يحمل القسم الاول لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم يكفي باعتباره حسب وجودها الذهني صور المفهومات
متعددة وان اريد انها صادقة على امور متعددة فالقسم الثاني غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على
امر واحد وهو الماهية كذا في الحاشية وحاصله دفع المحذور يمكن بتحرير الشق الاول وحاصله ان المراد
بالامر الذي هو ذو الصورة الحقيقة الموجودة في الاعيان والحاصل ان الاجزاء صور متعددة مطابقة
لحقيقة واحدة او لحقائق متعددة ومنع المطابقة ان يكون اياه وح المراد بالصورة الصورة العلمية ويمكن
تحريره بابداء شق ثالث هو ان المراد بالصورة معلومها والحاصل ان المفهومات حقائق
صور لحقائق الاجزاء واحدة بمعنى ان الحقيقة الواحدة تصير في الذهن بعد التحليل حقائق لحقيقة مفهومات متعددة صور الحقيقة
وتلك المفهومات في الوجود تصير حقيقة واحدة وبالجملة فحاصل الاحتمال الاول ان الاجزاء العقلية
متعددة ذاتا ووجودا او بعد الانحلال حقيقة واحدة وهي بعينها الجنس والفصل ... وهذا الاحتمال ينافي
القول بوجود الكلي الطبيعي بل يركونه وبعضهم حملوا الكلام على ان المراد بالامر الواحد الشخص وهو الاحتمال
الاول على ما ينفي للكلي الطبيعي وجود الحاصل ان الاجزاء ... بشخصه بسيطة بان يكون

يكون معلوما تباما منزعة عن نفس الهوية البسيطة واما صور لامور متعددة موجودة اما لوجود واحد كما قال القائلون بوجود الكلي الطبيعي
ان الوجود واحد والموجود اثنان او بوجودات متعددة كما قال فرقة منهم ان تلك الاجزاء موجودة متغايرة ذاتا ووجودا
وح اندفع اعتراض المحقق الدواني وتحقيقه هذا التوجيه ان الكلام على مذهب الفلاسفة والحق ما ذهب اليه اهم وهم قائلون بوجود
الكلي واتحاده يلزم ان يكون المذهب المشهور عند المتفلسفة مترددا كما هو ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا موجودة بوجود
النوع فافهم قوله اما ان يكون صور المعتقه واحدة اه حاصل هذا المذهب كما مر مرارا ان الجنس والنوع والفصل
يتحدان في انفسهما ويصير احدهما عين الاخرى فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة بعينها الجنس والفصل وهذه الحقيقة هي
حقيقة النوع وهذا قول نوعي لا يرتضيه العقل فان صيرورة حقيقة واحدة حقيقة اخرى او حقائق اخرى مما لا يجه الطبع السليم
من المعطي الاصحاب الانظار في العلوم العقلية كيف وان نقيت تلك الحقيقة بعد الاتحاد كما كانت قبل الاتحاد فلا اتحاد وان
اعتبرت بان زادت فيها صفة او نقصت عنها صفة فقد استحال في الصفة لا انها اتحدت وان تغيرت في ذاتها بان عدمت
وحدثت حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم شيء ووجود اخرى وبعبارة اخرى ان نقيت الحقيقتان بعد الاتحاد كما كانتا
فلا اتحاد وان فنيا او فنيت احدهما فلا اتحاد ايضا وبالجملة فهل هذا القول الا مثل قول فرفوريوس في اتحاد العاقل و
المعقول وقد عرفت ونسل بعضهم باجزاء المتصل الواحد بانها موجودة بوجود الكل وتحليله العقل اليها كالاجناس والفصول
متحدة مع النوع وجودا او النوع مما حلله العقل اليها وهذا الاتحاد في الحقيقة ليس شيئا فان اجزاء المتصل على ما هو التحقيق ليس لها وجود
اصلا بل انما ينتزع العقل بمعونة الوهم كما في القسمة الوهمية او بلا معونته كما في العقلية نعم هي موجودة بالقوة وانما لها منشأ
صحيح بحيث يذهب اوهام العامة الى ان المتصل ملتئم منها كما ان مراتب السواد الضعيفة تنتزع من السواد الشديد بحيث
يذهب اوهام العامة الى ان المتصل الشديد ملتئم منها وليس لها حظ من الوجود الا بالقوة ثم من اعاظم الاعاجيب ان الصدر
المعاصر للمحقق الدواني ادعى ان التراكيب الواقعة في الانواع الطبيعية من هذا القبيل حتى ادعى ان تراكيب المواليد من المعادن
والنباتات والحيوان والانسان كذلك ومحصل كلامه بعد حذف الزوائد انه مهد اولا ان التركيب على قسمين تركيب من اجزاء
غير محمولة كتركيب البيت من السقف والجدران والاجزاء فيه متمايزة ذاتا ووجودا وتركيب من الاجزاء المحمولة وهي متحدة
ذاتا ووجودا ثم قال ما محصله ان تركيب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان من القسم
الاول وكانت الهيولى والصورة ذاتين مختلفتين متمايزتين لما صح صدق المادة باي اعتبار اخذت على الجسم ولا صدقها على
الصورة لان الامور المتمايزة بحسب الوجود لا يصح الحمل باي اعتبار اخذ وباي ربط كان بينها مع ان المادة باعتبار تصدق
على الجسم المركب ومع الصورة باعتبار فكيف يكون التركيب بينهما من القسم الاول ثم حمل الباب بالهيولى انه وصورتها
ليقاس عليه غيرها من الهيوليات ومحصل مقالة ان الياقوت مثلا ليس فيه جزء ناري والاقامة به الصورة الياقوتية لان
حلول الصورة الياقوتية حلول سرياني فيلزم ان يكون ذلك الجزء نارا وياقوتا معا وكيف يكون الجزء الناري حاصلا فيه بالفعل
مع انه لا ينطفئ ويبقى في زمان طويل مع حجم صغره وملاقاته للاجزاء المائية واذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة في المواليد
لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم الاول كيف وان العناصر تنقلب غذاء والغذاء ينقلب نطفة والنطفة
تنقلب مضغة وهكذا يقع الانقلابات شيئا فشيئا الى ان تنقلب حيوانا وليس مراده ان كل من هذه الانقلابات باقية مع اللاحق
بالفعل حتى يكون فيه كثيرة كما في نفس الامر ثم المتصل ان تقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار

وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ثم اورد انه اذا كان الجنس متحدة مع الصورة لايت عيم القول بالعلية
واجاب بان العلية انما يكون بعد تحليل العقل بحسب الهيات ولا يجوز ان يكون شيء باعتبار بعينه العقل علة وباعتبار آخر معلولا
كما في الماهيات والمعاجين وادعى شمول ذلك في الحيوان وتقابل الفرس واحد طبعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم الفرس موجودا واحدا
بل هو بعض من موجود واحد وكذا الحكم سائر اجزائه كما في الياقوت غاية ما في الباب ان الاجزاء التحليلية الموجودة في الياقوت
حقيقتها واحدة والاجزاء الموجودة في الفرس حقائق متعددة ولا يلزم من ذلك كون الاجزاء بالفعل كما ان الاجزاء
للكيفية في الحركة الكيفية انواع مختلفة وكما ان الاجزاء التحليلية في الفلك بعضها كواكب وبعضها جرم الفلك وادعى في الانسان
انه ليس مركبا من البدن والمجرد الذي هو النفس بل الانسان حقيقة واحدة هي بعينه المدرك للكليات والجزئيات فهو من
حيث انه جسم نام متحيز متشكل متلون ومن حيث انه مجرد مدرك للكليات والجزئيات فيه بالقوة فاذا انقلب [illegible]
والمقدار والشكل ويبقى جوهرا مجردا مدركا ويخرج المجرد من القوة الى الفعل بعد ما حصل كلامه في [illegible]
هذا الكلام واما ما استدل له بقوله ليس فيه جزء ناري الخ فلا يفيد المطلوب لو تم فانه بعد تمامه انما يدل على ان الجزء الناري غير باق حال
التركيب ولا يلزم منه الاتحاد الذي زعمه غاية ما يلزم ان يبطل صورته النارية وتحفظها الصورة الياقوتية وهذا ليس من الاتحاد
في شيء ولو ثبت بانه يصح حسبه الجزء الناري متصلة بحسبات المواد الاخر لارتفاع المانع من الانفصال فلو سلم فيلزم
ان ينعدم تلك الحسبات ويحدث حسبة اخرى وهو غير المطلوب فان المطلوب الاتحاد ثم ما ذكره غير تام لما نبه عليه المحقق الدواني
لان للياقوت اجزاء حاملة للكيفية المزاجية وهي مركبات من عناصر واجزاء هي اركان والصورة الياقوتية انما حصلت في القسم
الاول من الاجزاء دون القسم الثاني واستدلاله بقوله مع انه لا يستطيع اه فيه ان الصورة التركيبية حافظة للمواد مع صورها
وكيفياتها والضعف قد انكسرت كيفية كل جزء فلا يتعذر الجزء المائي ان ينفعل عن الناري فعلا لوجب انطفاءها وكذا العكس وقوله ان
العناصر تتقلب غذاء اي ان اراد بالانقلاب ان العناصر يصير غذاء والغذاء لطيفة على ان يكون هذه الحقيقة تلك الحقيقة فمم بل
قول شوي لا يلتفت اليه ويخالف ما عليه القوم من عدم جواز انقلاب واحد من مختلفات الحقائق نعم في الحركة الكيفية يتوهم الاعتراض لكن
والحق ان مراتب الكيفيات المتنوعة حال الحركة من الكيفية المزاجية متحدة بالحقيقة والاختلاف بالشدة والضعف لا يخالف صنفي
ولا اشكال واما المحقق الدواني فسلك في الاجابة عنه على مذهبه من عدم وجود الفرد التدريجي وانما الموجود المتوسط بين الافراد
واما ما قال في الانسان فهو وان صلح محملا لما نقل عن بعض العارفين قدس الله اسرارهم ارواحنا اجسادنا واجسادنا ارواحنا
لكن العقل المتوسط يحكم بتعدد حقيقة البدن والنفس لا يقال ان المحقق الدواني اشار الدليل لابطال هذه المقالات وبانه عدم انطباقه
على مذهب الفلاسفة لوجوه مطبقة وفيما ذكرنا كفاية ومن شاء الاطلاع عليه فعليه بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني قوله
فقط بادني عناية اه ويمكن ان يجري فيه ما قيل على الصورة الثالثة من امتناع تحمل تعدد الوجود ومثل ما قيل على الصورة الثانية
فان الوجود المتعدد لا تقوم بمحل واحد كما ان الواحد لا تقوم بمحل متعددة كذا في الحاشية قوله اعلم ان في الصورة الاولى
ثلث احتمالات قال في الحاشية الاحتمالات الثلاث اوردها اثنان بالنظر الى مطلق الاجزاء الذهنية والثالثة الاجزاء الخارجية
بالنظر الى منشأ انتزاعها وفيه تعريض على المحقق العلامة القوشجي حيث جعل الاحتمال الثالث المذكور هنا قسيما للاحتمالات
المذكورة في الشرح وربع الاحتمالات قوله والثالث ان يكون منشأ انتزاعها امورا متعددة هي وهذا المذهب يرجع
الى نفي الكلي الطبيعي وان الموجود هو الجزئيات البسيطة لكن عرضت لها معان [illegible] المفهومات الى حد

الماخوذة من المتبوعات ذاتيات والماخوذة من التوابع عرضيات قال اي نسبة الموضوعات كالابعاد والنمو والحركة
الارادية والنطق والتوابع كالتحيز والتغير والانفعال والتعجب والضحك والماخوذ من الاول جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق وهي الذاتيات ومن الذاتي المتحيز والمتغير والمنفعل والمتعجب والضاحك وهي العرضيات قوله الثالث ان
لا يكون منشأ انتزاع هذه الاجزاء اه اصحاب هذا المذهب فرقتان فرقة نفوا وجود الكلي الطبيعي في الاعيان قالوا الموجود
في الخارج هوية ينتزع العقل منها امورا كلية بعضها منتزعة بالذات بان يكون مصداقها نفس هذه الهوية وهي ذاتيات
وبعضها منتزعة باعتبار امر زائد عليها وهي المسمى بالعرضيات وفرقة اقروا بوجود الكلي الطبيعي وعندهم الموجود بالذات
الماهية النوعية متشخصة وتلك الماهية حقيقة بسيطة في الخارج يحصل بعضها الجنس وهي بعضها الفصل فالجنس والفصل متحدان معا
وللعقل ان يحللها اليهما تحليل السواد الشديد الى السوادات الضعيفة وهذا انظر والا فهذا السواد ذات ليس موجودة بخلاف
الجنس والفصل قوله لان المراد بعينه هذه الاجزاء اه هذا دليل على ابطال القول الثالث وتقريره ظاهر على انك قد علمت ان اصحاب
المذهب الثالث نافون بوجود الكلي الطبيعي وليس الموجود عندهم الا الهوية البسيطة فليس لها اجزاء اصلا والتسمية بالذاتي مجرد
اصطلاح ولا مشاحة فيه قوله ثم الضرورة العقلية تحكم بامتناع انتزاع الصور المتغايرة اه هذا دليل لابطال المذهب
الثالث وقد اورد عليه بان امتناع انتزاع الصور المتغايرة عن امر بسيط ممنوع وليس هو بديهيا ولا مبينا بدليل بل انتزاع
الصفات الكثيرة عن ذات الباري عز وجل مع بساطتها يدل على خلافه كذا قيل والحق ان انتزاع الصور المتغايرة بما انها
داخلة في قوام الماهية ممتنع ضرورة وكيف يجوز عقل سليم ان ما هو بسيط من كل وجه وليس بكثير اصلا ينتزع منه حقائق
كثيرة داخلة في ذاته وهل هذا الا تهافت عند العقل اي ذم للانظار الفلسفية وهذا بخلاف الباري عز وجل فان الصفات
لا ينتزع بما انها داخلة في القوام بل بما انها عارضة ولا استحالة في عروض مفاهيم كثيرة لامر بسيط واذا امتنع انتزاع
حقائق متعددة داخلة في القوام عن البسيط فلا بد فيه من كثرة يكون مصداقا لهذه الصور فلا بد من التركيب الخارجي
بحذاء التركيب من الاجناس والفصول هذا وانك قد دريت فيما قبل ان ما هو مباين ومستقل الوجود لا يمكن ان
يحمل على مباين آخر باعتبار اصلا والآن قد ظهر لك بطلان تركب البسيط من اجزاء متحدة فقد بطل ان يكون صور الاجناس ح ومتحدة معه في الوجود م
والفصول صور الامر واحد لان هذا الامر الواحد اما بسيط او مركب وعلى الاول لا يمكن انتزاع كثرة الذاتيات كما علمت
آنفا وعلى الثاني لا يمكن الاتحاد كما علمت فقد بطل القول الثالث فان قلت اوليس من الضروريات ان المادة اذا اخذت
بشرط ان يكون معه شيء آخر وان لا يكون يصدق على مجموع المادة والصورة فهذا المجموع هو بعينه المادة لا بشرط شيء
وان لم يكن مادة فقط قلت المادة باي نحو اخذت لا يمكن ان يكون نفس المجموع فان المجموع مادة وشيء نعم يصدق
عليه هذا المفهوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة المادة بل انما هو قدر مشترك بينهما عارض للمادة وللمجموع المركب فافهم قوله
ذهب الشارح الى ان الكلي الطبيعي ليس بموجود في الخارج اه الظاهر ان هذا انسب حال لايراد اشكال فان الامور اللازمة
غير جلف عنده والتسمية بالذاتيات مجرد اصطلاح لما مر الاشارة اليه وكذا ما قال الخ اي نسبة الخ فهو بيان حال وهو قوله
الكلي الطبيعي لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الجنس والفصل الطبيعيان موجودين فيه على سبيل الحقيقة ولو لم يكن الاجزاء
الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية ولم يحتج التركيبان لم يكن للمركبات الخارجية المعلومة جنس ولا فصل حقيقة لكن قال في حاشية
متعلقة بقوله ومسلوبة عن ماهيته [illegible] قد سبق في تفسير الماهية بما عداها ان الذاتيات ليست مسلوبة عنها في حد ذاتها وهذا ظاهر

يقتضي ان يكون المقصود من هذا الكلام ايراد الاشكال لابيان الحال والاشكال انما يتم لو ثبت بالبرهان انهما ذاتيات حقيقية فانهم وتامل

قال انه المحقق يرد عليه ان ذلك الواحد والواحد قد جوز البعض حلول الصفة الواحدة الاعتبارية في محال متعددة و
قيامها بموصوفات متعددة ونبه بمغايرة حركة والمجوز لهذا قد خرج عن غريزة العقل قال الحق ان ربي الجنس والفصل
موجودان بوجود واحد فكما ان المتصل موجود بوجود واحد والعقل يحلله الى نصفين غير موجودين بوجود على حدة من دون
محذور فكذا الانسان موجود في الخارج بوجود واحد يحلله العقل الى جزئين بمنزلة النصفين المذكورين والفرق بينهما باعتبار
الامتياز في الانتزاع وعدمه وذانك الجزءان لا وجود لهما على حدة ومحذور وجود الكل بدون الجزء مندفع اما بان الاجزاء التحليلية
لايلزم وجودها بالفعل عند وجود الكل واما بانها موجودة ضمنا وضمنية وجود الكل ولا استحالة في قيام صفة واحدة بمتعددة
في ضمن قيامه بشيء آخر ولا يلزم للكل على حدة والفرق ظاهر عند الوجدان وكفت شاهد المجاور وقوعه في الاجزاء المقدارية والايلزم
ان البداهة حاكمة بانه يمتنع الحكم على موجود خارجي او ذهني بانه هذه الحصة وهذه الحصة فههنا يلزم اسلوب الحصة الوجودية الجنسية
والحصة الفصلية لانا لانقول ان الحصة بمتازان ههنا في الخارج تلك الحصة وتلك بل نقول ان هذه الحصة منقسمة الى تلك الحصة وتلك
الحصة فالانسان منقسم الى الحيوان والناطق لانه عين الحيوان وعين الناطق كما ينقسم المتصل الى الاجزاء المقدارية ولا يلزم
ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود بين الجنس والفصل الاتحاد في الوجود بين كل منهما حتى يرد عليه انه يلزم على هذا التقدير تجويز الاتحاد
بين الانسان والفرس لان الاتحاد مخصوص ببعض الجهات دون بعض وليس الحمل ههنا مجرد الاتحاد في الوجود حتى يلزم صحة
الحمل بين الاجزاء المقدارية للمتصل بين انفسهما وبينها وبين الكل بل صحة الحمل الذاتي كون احدهما ذاتيا ووجوده في الخارج كان
عين الآخر وايضا حاصل ان الجنس مبهم لان يحتمل مهيات كثيرة والمعين هو الفصل وهو لكل تعين نوعي والفصل كالقيد للجنس
وبهذا المعنى اي الفصل لايمكن ان يوجد في الخارج متميزا عن الجنس بل يوجد مجموع يقسمه العقل الى جزئين الامرين وهذا المعنى مع
الاختصاص بين الاجزاء المقدارية مفقود اذ لايكون جزء مقداري قيدا للآخر مع يحصل من تقيد الكل والحمل موقوف على هذا الاختصاص
هذا محصل كلامه ثم بعد هذا ابين المراتب الثلث وقال الجنس اذا اخذ من دون ان يتعين بشيء فهو المادة ولا وجود لها في الخارج
وان اخذ بشرط التعين اي اخذ متعينا بالفصل فهو النوع ولا يحمل الفصل لعدم التغاير وان اخذ لابشرط شيء فهو المغاير من وجه
والمتحد من وجه فيكون محمولا انتهى ملخص كلامه وهذا لم يفهم بعد فانه ادعى اولا ان الحصة الجنسية والفصلية متغايرتان ذاتا ونهما
متحدتان وجودا ونشنع تشنيعا بليغا على من زعم انها متحدة ذاتا ووجودا ثم قال وجودهما كوجود الاجزاء المقدارية بمعنى ان
تلك الحصتان الكاملتان موجودتان فقد قام بهما الوجود والعرض الواحد لايقوم بمحلين وبعبارة اخرى لايتصف الحصتان
بالوجود الا وتعدد حصة بالاضافة اليهما فقد لزم تعدد الوجود فلا يكونان موجودتين بوجود واحد ولا ينفع القول بان
الاجزاء التحليلية لا وجود لها بالفعل فانه اذا لم يكن لها وجود بالفعل فهي معدومة بالفعل والذي يعرض لها بعد التحليل وجودات
متغايرة بلا شبهة ثم لم يكن للاجناس وجود واحد اصلا لاقبل التحليل ولا بعده وما قال واما بانها موجودة ضمنا ففيه انه
ماذا اراد بالوجود الضمني ان اراد به الوجود الانتزاعي كوجود الفوقية ففي الاجناس والفصول صفات انتزاعية لا وجود لها
حقيقة ولا يصلح للذاتية اصلا ويكون سلوبه عن مرتبة الذات وان اراد بالوجود الضمني الوجود حقيقة بوجود الكل ففي
لابد من قيام الوجود بهما حقيقة واضافته اليهما فيلزم تعدد الوجود قطعا والاستشهاد بالاجزاء المقدارية غير صحيح فان شهادة
الشهادة انها تشهد عليها ما تشهد فقط لان تلك الاجزاء غير موجودة وانما يخرجها العقل بقوة الوهم وانما الوجود لها بالقوة

بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل يصير موجودة بوجودات متعددة متعينة ويعدم الكل فلا اتحاد في الوجود هناك اصلا ثم انه لو جاز
وجود الحقايق المتعددة بوجود واحد وقيام الوجود الواحد بها ولو في ضمن الكل كان تخصيص بعض الماهيات دون البعض تحكما فان المانع
انما كان استحالة قيام حصة واحدة بالحقايق المتعددة واذا جوز ذلك لم يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقايق كلها لو استه
فيلزم تجويز وجود الانسان والفرس بوجود واحد ويلزم السفسطة ويرتفع الامان عن الفردانيات وما جعله مناط الحمل من
كونها بعد التعين عين الاخر ان اراد به عينية اطبيعة بحيث يكون ذاته ذاته فهذا هو القول الاول بعد التعين
الذي كان قد تشنع عليه تشنيعا بليغا وان اراد به الحمل فيرجع الحاصل الى ان مناط الحمل بالذات
كونها بعد التعين محمولا على الاخر وهذا في غاية الركاكة وان اراد بها الاتحاد بالعرض بين ذاتيهما فلا حمل
ح بالذات ثم انه جعل العصل قيدا ولغيا للجنس فالكلام المراد انها امر زايد منضم اليه فح قد تعدد الوجود
وان اراد انه امر مقارن موجود بوجوده في ضمن الكل فهذا متحقق في الاجزاء المقدارية على زعمه فيلزم
الحمل بينهما والحق في العذر عن عدم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية ان ليس لها وجود واحد الا انه ليس
لها وجود الا بالقوة القريبة الى الفعل وهذا الوجود متعدد بلا ريب وليس لها وجود بالفعل نعم لهذا
الوجود الذي بالقوة الكوة بالوجود الفعلي فتدبر فيه فانه موضع تامل قوله بان الوجود القائم بالماهيات
نعني ان هذه الماهيات المتعددة يصير متحدة تارة واخرى فالوجود القائم بها عند صيرورتها متحدة ذاتا فلا قيام بالمتعدد وتا
اضافة الى المتعدد فح يرجع الى القول الاول فلا منازعة الا في اللفظ وانت قد عرفت بطلان صيرورته ماهية واحدة بان يصير
تلك الماهية نفس الماهية الاخرى بل استحالته هذا امر ضروري لا يحتاج الى التنبيه ثم الارجاع بهذا الوجه بعيد جدا فان اصحاب هذا القول
دون القول الاول بدلايل فيكون مقصودهم ابعد من القول الاول بمراحل قال في الحاشية وحدة الاجزاء شان المركبات
الحقيقية وتعددها شان المركبات العددية كما لا يخفى وقد مر من المحشي مثل هذا وقد عرفت ما فيه قوله لان هذه الاجزاء
عين المادة والصورة اي بناء على ان الاجزاء الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية وهو الاحتمال الحق من الاحتمالات الثلثة
من القول الاول لما حققنا كذا في الحاشية وحاصل هذا يرجع الى ان هذه الاجزاء تارة يصير ذوات متغايرة موجودة
بوجودات شتى وتارة يصير ذاتا واحدة توصف بوجود واحد وهذا غير معقول وقد عرفت ان المحقق قدس سره ان المتغاير في
الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن نسبة ان يتصف احدهما بالاخر او مبطل له فلا يمكن الارجاع في النفي عن
هذا الارتباط الابعد منع هذه المقدمة ومنعها مكابرة فاضحة فانه كيف يجوز عاقل ان ما هو مباين ذاتا ووجودا
يكون الاخر باي اعتبار اخذ وهل هذا الا كان يقال ان الانسان هو الفرس ان اخذ باعتبار فان اعتبار العقل
لا يرفع التمييز بين الحقايق والمجوز ابتدا خارج عن غريزة العقل قوله اي عند من يقول بوجود الكلي الطبيعي
واما عند منافيه فلا اتحاد حقيقة لا في الذات ولا في الوصفات كذا في الحاشية يعني انه يرد على هذا التعريف
الاشكال بخروج سائر اولو الحمل عنه الا التعريف على مذهب من يقول بوجود الكلي الطبيعي قوله والجواب
ان الحمل مطلق الاتحاد الخ يعني انه يراد بالاتحاد في الهوية اعم من الاتحاد بالذات او بالعرض وح يلزم ان هوية
زيد هوية الاعمى بالعرض فتامل قوله وايضا الصدق هو الحمل اه اعلم ان العلامة الرازي قد عرف
الحمل التعريف في حواشيه ... الشارح قدس سره ما تعلق ان المحمول غير الموضوع

فاجاب بانهما متغايران مفهوما متحدان في الذات اي فيما صدقا عليه فيصح الحمل اي واتحادهما في فيما
صدق عليه ورد عليه انه المحشي قدس سره بان الصدق هو الحمل فيقال بان المفهوم عين الذات
فالحمل غير مفيد وكذا الصدق والكلام عنهما يمتنع الحمل ولا الصدق فقط لفظا تخلف الشبهة
بهذا الجواب انتهى ومع ذلك ان يقع محل تامل قوله وقيل الحمل اي الاتحاد والتغاير بحسب الوجود اه اي في الخارج
كما هو مصرح في كلام المفسر بهذا التفسير اعلم انه قررت المحشي قدس سره بهذا التوجيه في الجواب
الشبهة المذكورة انما لم يبال بخروج الذهنية لان الكلام كان على مذهب من حصر القضية في الخارجية والحقيقية فتدبر
قوله وان اريد به الوجود الرابطي اه يعني ان اريد بالاتحاد في النسبة التامة الخبرية التي هي النسبة في
الوجود الرابطي باصطلاح فهو نفس الحمل قوله انه ظهر بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء اي الخارجية حقيقة
ومغايرة لها اعتبارا اه يعني ان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء العقلية اي الخارجية اذا كانت الاجزاء العقلية
هي اي الخارجية فكيف يعتبر فان في المحمولية وعدمها تعدد اعتباري فلا قوله في الحاشية اي لا بشرط شيء
وبشرط لا شيء وهذا الاتحاد في تغايرهما بالذات من حيث الخارجية ومن حيث الذهنية بالذات وعدم
التمايز بالذات من حيث الخارجية معه بالذات والحاصل ان الاتحاد بالذات مع التغاير بالاعتبار لا يكون
في الاحكام فباعتبار يكون متحدة في الوجود وباعتبار يكون متغايرة في الوجود وانت خبير بان ما في
الكلام لا يخلف ما لم يتجه الجواب ثم فوق هذا الكلام كلام اخر يتم الاستدلال المحشي قدس سره
بعد ذلك فلمتهد مقدمة مبنى الاشكال ان المركب لا يحتاج الى الاجزاء بعد حصول الاجزاء باسرها
بل حصول الاجزاء يستتبع وجود الكل وهذا لان الحاجة الى الحصول انما كان لتساوي نسبة الوجود
والعدم اليه مع الاحتياج الى تحصيل اي والعدم مستلزم وجود الوجود ومركب تحصيل العدم في بادي
الامر وجهان عدمه بعدم الاجزاء وعدمه مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم مستحيل بالذات
فانه لا يجوز فطرة ان لا يكون المركب موجودا والاجزاء باسرها موجودة وانما الممكن بالنظر اليه عدمه بعدم
الاجزاء فاذا فرض ان الجاعل جعل الاجزاء فقد استحال العدم عليها به واذا استحال العدم على
الاجزاء فقد استحال عدم المركب بعدم الاجزاء وقد كان العدم مع وجود الاجزاء ممتنعا بالذات
فيصير بمجموعه الاجزاء صار المركب واجبا فلا يحتاج الى جاعل اخر الثانية ان الاجزاء العقلية متحدة
ذاتا ووجودا وجعلا بخلاف الاجزاء الخارجية كما قد علمت مرارا واذا تمهدت المقدمتان
نقول حاصل القول بالتلازم ان حقيقة الاجزاء حقيقة واحدة تارة توجد بوجودات متباينة
وتارة توجد بوجود واحد وتصير ذاتا واحدة ولا شك في انه تحصيل من اجتماع الاجزاء الموجودة بوجودات
مركبة كذا يحصل من اتحاد تلك الاجزاء ذات احدية بعينها ذوات كل من الاجزاء مع
هذا الذات بعينها حقيقة ذلك المركب فاما وجود ذلك المركب نفس وجود هذه الذات الاحدية
لا سبيل اليه لان جعل هذا المركب حصول الاجزاء بحكم المقدمة الاولى فجعله حصول متعددة والذات
الاحدية جعلها واحد بحكم المقدمة الثانية ذاتا وجود المركب غير وجود هذه الذات الاحدية فيلزم

فيلزم ان لو جد حقيقة واحدة لو جود بن بقيه ما يعتد افادة لو جد مركبة من اجزاء متباينة فقط موضيه لوحدة اجتماعية تحوله
بحول وتارة بسيطة غير ملتئمة من تلك الاجزاء المحمولة بجعل واحد ومن الفطريات الاوائل ان الجزئية والاوائل قدية لا تختلف طرف
واحد في وجودات متعددة واذا بطل كون هذه الذات الاحدية حقيقة ذلك المركب فتعين ان هناك حقيقيتان احديهما
ملتئمة من الاجزاء الغير المحمولة والاخرى حاصلة من اتحاد الاجزاء المحمولة فقد لزم ما الزم المحقق قدس سره ذاتية لزم ان لا
لا نسبة بما هو المركب من الاجزاء المحمولة مركبة من اجزاء غير محمولة وبالعكس فافهم **قوله** مع ان الاجزاء الخارجية انما تحصل في
العقل بصورها الكلية اه يعني ان الاجزاء الخارجية انما تحصل اذا صارت لا بشرط شيء لانه انما تحصل بعد حذف المشخصات
والمشخصات وح يصير اجزاء محمولة فلم يلزم جدان واحد فيه تلبيس وتدليس فان حذف المشخصات لا يوجب ان يكون يصير لا بشرط
هذا الاصطلاح الذي كلامنا فيه فان مرتبة بشرط لا ومرتبة لا بشرط شيء كلاهما كليتان في اذا تصور مرتبة بشرط لا اعني
المادة بما هي مادة والصورة بما هي صورة فقد حصل جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبة لا بشرط اي الجنس بما هو
جنس والفصل بما هو فصل فقد حصل الاجزاء المحمولة باسرها فهذا احد الآخر فقد وجد لحقيقة واحدة جدان تامان **قوله** وبما هو
نحو له على سبيل الحقيقة اه هذا بعد تمامه انما يفيد ان الباطل لا جنس لها ولا فصل فلا يلزم منه ان يكون للمركبات اجناس
وفصول ثم يلزم من هذا اذا عطف عليه ما قد مهنا سابقا امتناع تركيب حقيقة مما من الجنس والفصل على النحو الذي يزعمونه
ثم في تمامه لطرفان اتفاق الفلاسفة على كون المأخوذ لا بشرط شيء والمأخوذ بشرط لا يلتئم منها حقيقة بالاتحاد في الاول
وبالانضمام الى الثاني حتى يلزم مطلوبه لا يصلح حجة ما لم يساعد برهان وانه المحقق قدس سره ما اعترف آنفا ذاته توجه الكلام
والحق عنده قدس سره ما سنه آنفا بل يصلح للقائل بالتفارق ان تقول في البسيط مثل ما قال الجواب في ان الجنس اعني
لا بشرط اي شرط ان لا تتعين باتحاد فصل من الفصول مادة لا وجود لها اصلا ولا التئام منها الحقيقة الا في لحاظ
العقل وبعد هذا او الذي يكفي لابطال تركيب البسيط من الجنس والفصل ما قد مر انه يلزم انتزاع كثرة في مرتبة الذات
من امر واحد فتذكر مع ماله **قال** الشيخ المحقق بل كل مركب خارجي اذا التمس من حريته المنتزعة نتيجة
ومن غيره اي اعلم انك قد دريت فيما مر انه لا يصح تركب حقيقة بسيطة ولا مركبة من الاجزاء المتحدة في الوجود
وتحقق لذلك انه لا يصح اتحاد الحقائق ذاتا ووجودا معا ولا وجودا فقط مع مغايرتها بالقوم جحم من شيء الشركب
من اجزاء معا هذه حقيقة ووجودا اثم لا شك عند الوجدان فتقول لا شك في ان ذاتا بسيطة اذا كان
مبدءا للآثار مع الآثار المختلفة توجد لكل نحو من الآثار مفهوم تحكي بها عن تلك الذات كما ان ذات
الباري عز وجل مبدأ الانكشاف الاشياء ومبدأ لمصحح الانكشاف عنده ومبدء الجعل
والاشياء عند ممن يثبته وآراءه فيوجد مفهوم العالم ومفهوم الحي ومفهوم القادر الى غير ذلك فيحكي بهذه المفاهيم
عن تلك الذات البسيطة بما هي مبدء الآثار المخصوصة فيقال العالم على الذات كذا الحي والمتقي ومن جهة
ارتضاء بعضها عليها كما يحكي بها على الذات كذلك الذات المركبة المشتملة على الاجزاء لكون مبدءا للآثار بالنظر
الى كل جزء فيوجد باعتبار اشتمالها على الاجزاء مفهومات صادقة عليها فيحكي بها عن نفس الذات المركبة
المشتملة على تلك الاجزاء ومصداقها تلك الاجزاء فيقال لهذه المفهومات انها اجزاؤها لكن
مصاديقها اجزاء فالمفهوم الذي مصداقه الجزء المشترك يسمى بالجنس والمفهوم الذي مصداقه الجزء المختص يقال

٧ في ان المفاهيم قد يحكى بها عن مرتبة الذات والماهية فليعرف السبق فيه م

المشتق كالفصل ولعل هذه المفهومات هي التي أريدت بالمشتقات الا اجزاء لها فاذا
يكون صادقا على نفس المركب مسلم لكن لم يدع انها اجزاؤه بل الذي ادعي ان الاجزاء مصداقاتها وانما سمي
بالاجزاء لكون مصداقاتها اجزاء كما يقال العالم على ذات الباري ويقصد ان مصداقه عين الذات ثم
هذه المشتقات ليست موجودة بما قام به المبدأ حتى يلزم ان لا يصدق على المركب لعدم قيام مبدأ الموجود بها
شيء بل يترتب عليه آثار هذه المبادي فكما يترتب على الاشياء آثار المبدأ لقيام المبدأ بها كذلك يترتب آثار مبادئها
بسبب دخولها فيه وهذا كما يقال للباري عز وجل انه عالم وليس المراد منه ما يقوم به العلم فان العالم بهذا المعنى
لا يصدق عليه بل بمعنى من ينكشف عنده الاشياء ومصداقه نفس ذاته سبحانه وتعالى وكذا الامر ها هنا فهذه
المشتقات ما يترتب عليه آثار مبادئها منشأ لترتب الآثار ودخولها في الذات اذا كان مصداق هذه المشتقات
داخلة في المركب يكون في قضية موضوعها المركب ومحمولها هذه المفاهيم
المنتهية منه دون سائر العوارض التي مصداقها قيام مبادئها بها فما يتعلق الى ان لا شيء وعنده قوله انت تعلم ان المراد
بالمشتق الى ... يرجع الى القول الاول وهو العبد فان صاحب هذا القول يرد عليه ما يرد على المحقق الى التوقف
بين هذا وبين الاول ان في الاول احتياج فيه الى المغاير به والتجوز في اطلاق لفظ المشتق وهيهنا ادعى ان المشتق
حقيقة هو المأخوذ لا بشرط من حيث المبدأ مستلزم لجزئيته لا بجزئيته الكل بالاختلاف الاعتبار قوله
انه مركب من الذات والنسبة الى المفهوم ان الذات المعتبرة في المشتقات مبهمة بحسب
الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان هذه الذات ليست عامة ولا خاصة بل انما عقلت من حيث انها متعلق المبدأ فمعنى المشتق ذات تعلق بها
المبدأ سواء كانت عامة او خاصة ولم يعتبر فيه ما هي عامة او خاصة او شيء من الوجوه الا انها متعلق المبدأ ويقيس على ما قال الدواني
نحو شيء فان المفهوم منه شيء يصلح للمشي سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم منه الذات العامة او الخاصة انما المفهوم
الذات من حيث انه متعلق المشي وكذا في المشتقات منها وهذا الكلام فاسد لم يعقل ما ذا اراد به فان الذي لا يكون عاما
ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون فردا من المفهومات والذي تعلق به المبدأ لا بد ان يكون في نفسه
شيئا فيكون عاما او خاصا ويكون متميزا في نفسه حتى تعلق به المبدأ وهذا ظاهر جدا والقياس على المشي فاسد فان المشي ليس
الموصوف داخلا فيه فليس عاما ولا خاصا وانما يدل التزاما على ان ما يذكر بعده شيء يصلح لتعلق المشي فتدبر نعم التحقيق ان الذات
المعتبرة في المشتق ذات عامة مطلقة مبهمة بمعنى انها صالحة لان يصدق على ذوات مخصوصة بل على نفسها ايضا والذات المعتبرة
فيه ليست معتبرة ثبوتا بل معتبرة على انها منتسب اليها سواء كانت ثابتة او منفية نعم خصوص انتساب بعض المبادي يقتضي موجودية
الذات المطلقة ثابتة كانت او منفية نعم خصوص انتساب بعض المبادي يقتضي موجوديته الذات وخصوص البعض الآخر يقتضي
انتفاءها والمعتبر في مفهومه نفس الذات المطلقة ثابتة كانت او منفية ثم التحقيق ان مفهوم المشتق ذات يترتب
عليها الآثار المخصوصة بالمبدأ وهذا المعنى يفهم اجمالا وترتب آثار المبدأ على شيء قد يكون لقيام المبدأ وقد يكون بنفس
ذاته وعلى الاول يصدق المشتق يكون مشروطا بقيام المبدأ وعلى الثاني لا يكون مشروطا بل يكون حمله كحمل الذاتيات
من دون عروض شيء اصلا كحمل الموجود على الموجودات كافة عند الشيخ الاشعري قدس سره وحمله على ذات الباري
عز وجل عند الفلاسفة وحمل الثابت على الاشياء عند المعتزلة وكحمل المقدار على ... على الصورة الجسمية التي هي الاتصال ...

مبادئها بالمركب بل موجودها

الحكاية في المفاهيم

وقد يكون بنفس ذاته الحق

لكن لما كانت ترتيب المبدء في الاكثر تقدم المبدء قالت النحاة اسم الفاعل ما اشتق لذات قام بها المبدء لفهمها
للمبتدي المعلم مقصودهم لا تجاوز عما ذكرنا ثم انه اذا كان المعتبر في المشتق الذات المبهمة فاذا اسند الى محكوم عليه
متقدم كان المقصود حمل عليه والحكم بالاتحاد بالعرض وصدقه عليه واذا اسند الى فاعل متاخر يكون الحكم بانتساب
تلك الذات اليه فمفهوم في صورة التقدم والتاخر واحد ويكون مفهوم الجملتين واحدا لكنهم قالوا ان مفهوم
الجملة في صورة اسناده الى الفاعل مفهوم الجملة الفعلية والمقصود اسناد الحدث الى الفاعل بالقيام بخلاف ما اذا
اسند الى المبتدا فوجب عليهم القول بالتجريد عند الاسناد الى الفاعل عن الذات فتدبر فيه قوله والثاني انه مركب
من النسبة اه وعلى هذا الراي يكون الفرق بينه وبين الفعل ان الفعل يشتمل على الزمان دون المشتق وان النسبة
المعتبرة في الفعل تامة والمعتبرة في المشتق تقييدية غير تامة الا عند وقوعه بعد حرف الاستفهام او النفي فح يكون اسناده
الى الفاعل كاسناد الفعل اليه ويكون المقصود منه الاسناد لقيامه والحكم بالحمل بعد الاشتقاق ويكون مفاده مع حمله
بعينه مفاد الفعلية من غير فرق الا في الدلالة على الزمان بعينه وعدمه من حيث الوضع لكن ح يكون اسناده الى المبتدء
المتقدم كاسناد الفعل الواقع خبرا فتدبر قوله ولا ما يصدق هو عليه اه قد يستدل عليه بانه لو كان المعتبر فيه
ذوات لما صح تقديم حمل الموصوف على المشتق بل يكون بديهيا لانه ح يكون الموصوف الخاص ذا ابالة دخول
الذات ... لوجه الحمل يكون حمل الذاتي فتدبر قوله وما ذكره من لزوم الانقلاب فقيه في موارد
القيد بعينه انه على هذا التقدير يكون مفهوم الضاحك انسان له الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان حتى يلزم خروج
الحمل ويكون المادة مادة الوجوب قوله مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقل بالمفهومية اي في حقيقة مستقلة لا يخرج
في تعقلها الى امر خارج عنها كالاول ان كان دخول النسبة في حقيقته فاحش ومحال ومع خروج احد الطرفين افحش وغير
معقول كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان عدم معقولية دخول النسبة في حقيقة الغير المتوقف تعقلها على امر
خارج مسلم لكن كون المشتق حقيقة كذلك غير مسلم بل المشتق عند صاحب هذا المذهب كالفعل في توقف تعقله على المنسوب اليه
وهل الكلام الا فيه فتدبر قوله من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة اه هذا امر ضروري يحكم به الوجدان السليم الصحيح فانه لا
يفهم عند سماع مشتق في المحاورة معنى مركب انما يفهم معنى واحد لكن قد يناقش فيه ان فهم المعنى الواحد مسلم واما انه بسيط المعنى
بسيط فقيه تامل لان من المجاز ان يكون المعنى الواحد اجمال المفهوم المركب من الذات والنسبة فتامل فيه قوله والا
لكان معنى قولك الثوب الابيض اه قد ناقش فيه الصدر المعاصر للمحقق بانه عند دخول الذات في المشتق لا يكون معنى
الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض بل يكون المعنى الثوب الشيء له البياض وبطلانه ممنوع وهذا من قبيل المواخذات اللفظية
فان المقصود لو دخل الذات عاما او خاصا لكان المفهوم من الثوب الابيض مفهوم الثوب الشيء ومفهوم الثوب
البياض الشيء له او مفهوم الثوب بكرارا وهذا ما يكذبه الوجدان ثم لما كان التعبير عن معناه بالعبارة الموهمة على
طريقة التوصيف في غير الامان نقول الثوب الذي له البياض اقام الابيض مقام الذي له البياض ولا منافرة فيه
بعد وضوح المراد هذا هو الذي عنى به المحقق مما قال في الحديثة من ان الثوب الشيء له البياض او الثوب له البياض
يختل من حيث الوهم اذ لا يطابق الموصوف وله البياض والرابطي المركب التقييدي على ما صرح بهمنيار وغيره
هو لفظ الذي ونحوه فيجب ان نقول الثوب الذي له البياض او الشيء الذي له البياض وعندهم ان الذي له البياض هو بعينه

الابيض فهو بناء قوة الثوب الابيض او انه الابيض ابيض والاول وان بقي في تحليل الاول من جهة الواو عدم صحة توصيف المعرفة بقولنا
له البياض فلا بد من توصيفه والوصلة عندهم في توصيف المعرفة بالجمل لفظ الذي الى آخر ما قال ظاهر لا يخفى قوله وليس بينه وبين
المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة اه مفهوم المشتق على هذا الراي حقيقة بسيطة لها اتحاد بالعرض مع ذوات تترتب عليها آثارها ثم هذه
الحقيقة قد توجد بوجود لها بالذات مغاير لوجود تلك الذوات فتقع وصفا منضما لتلك الذوات وح يكون منشأ ترتب
تلك الآثار هذا الوصف المنضم وقد لا توجد لكن للعقل ان يعتبره مغايرا لها ويجعله وصفا لها وح قد يكون هذا الاتصاف منشأ
ترتب تلك الآثار وقد لا يكون بل يكون ترتب الآثار لذوات تلك الذوات فعلى الاول يكون مصداق الحمل والحكم بالاتحاد
انضمام هذه الحقيقة وعلى الثاني كونه بحيث يصح توصيفه بهذه الحقيقة وعلى الثالث نفس تلك الذات فيكون مناط الاتحاد
والا لكان يصح التوصيف بها لان مناط اتحاد هذه الحقيقة ترتب الآثار المخصوصة فحيثما ترتب الآثار على الوجه المخصوص يكون مصداق
لحمل هذه الحقيقة والحكم بالاتحاد بها مثال الاول الابيض والثوب فالابيض كيفية بسيطة متحدة مع الثوب اتحادا بالعرض لانه
ترتب عليه الآثار المخصوصة بالابيض مثل تفريق البصر ونحوه وتوجد هذه الحقيقة بوجود مغاير لوجود الثوب عارض له وحال فيه
ومنشأ ترتب تلك الآثار هذه الحقيقة به ومثال الثاني الفوق وهو اضافة مخصوصة متحدة بالعرض مع السماء والسماء تترتب
عليه الآثار المخصوصة بالفوق وليس للفوق وجود مغاير لوجود السماء الا ان العقل يعتبره مغايرا اياه ويجعله وصفا
له لان السماء بحسب نفس الامر بحيث يصح توصيفه بالفوق ومنشأ ترتب تلك الآثار كونه في نفس الامر بهذه الحيثية ومثال الثالث
القادر مثلا او ذات الباري عز وجل فان ذاته تع تترتب عليها آثار القادر بحسب ذاته لا لاجل القيام صفة منضمة
ولا باتصافه بامر مغاير لذاته فذاته بذاته مصداق لحمل القادر وهذا النحو من الحمل في الوجوب تعالى من النحوين الاولين
شبيه بالحمل بالذاتيات لما انه لا يتوقف على عروض صفة وكذا حمل المتصل على الجسم فان الجسم تترتب عليه آثار المتصل لاشتماله
على الصورة الجسمية لا لقيام اتصال بالجسم فههنا اعتبارات ثلثة اعتبار الابيض مثلا بما انه متحد مع الثوب فهو بهذا الاعتبار
اتحاد محض وهو الثوب واعتباره بما انه حقيقة مغايرة للثوب وبهذا الاعتبار صفة قائمة به منضمة كما في هذا المثال او عقلية الابيض منضمة
كما في مثال الفوق واعتباره من حيث هو وفي هذا الاعتبار يغاير من وجه ويتحد من وجه فقد وضع في اللغة بازاء الاعتبار الاول
كالبياض والفوقية ونحوهما ووضع بازاء الاعتبار الثالث لفظ مأخوذ منه مشتركا اياه في المادة مغايرا في الهيئة وهو المشتق
ولم يوضع بازاء الاعتبار الاول لفظ مفرد والتعبير بالمركب التوصيفي فالمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدأ بالذات
ومغاير بالاعتبار فلمفهوم المشتق فردان احدهما المبدأ وهو تمام حقيقته والآخر المبدأ وصفا وهو عرض له ومتحد معه
اتحادا بالعرض من جهة قيام المبدأ او بمحض ذات الموصوف وانت اذا رجعت الى الوجدان لم تجد هذا الراي بعيدا كل البعد
قوله وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا وذلك معلوم الانتفاء
بالضرورة قال في الحاشية وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدأ الاشتقاق قياما حقيقيا سواء كان
مبدأ الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قياما غير حقيقي وهو اذا كان نفسه قائما بذاته ولا شك انه بلا تشبيه البياض
القائم بالثوب منفي اصلا وانت لا يذهب عليك ما فيه من التدليس والغلط من جهة عدم الفرق بين الحمل والاتحاد
بالذات وبين الحمل والاتحاد بالعرض فان اللازم على هذا التقدير صحة حمل الابيض على البياض القائم بالثوب مثل
حمل النوع على الشخص والذي يلزم مما سبق عدم صحة الحمل بالعرض من جهة قيام المبدأ بالجهة المذكورة واين هذا من

... ثبت بانتفاء الحمل ... والابيض بالضرورة يمنع عن هذه الضرورة بل هو من الاغلاط الذائعة التي نشأ
من حسبان اهل العرف والمحاورة من الاختلاف الذي بين مفهومي المبدأ والمشتق لما وجدوا مفهوم المشتق متحدا
مع محله ومفهوم المبدأ غير متحد لاستبعادهم اتحاد شيء مع شيء ومغايرته اياه وحسبانهم هذا الاتحاد ... ادلس في
طالب الحقائق افتتانا منها عن مجاري العرف فتدبر **قوله** مع انه مستبعد جدا **اقول** في الحاشية اشارة الى
انهما متحدان بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف يكون بينهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار انتهى
واقول نعلم ان الوجدان منهم في امثال هذه الشبهات ساكت على دعاوي مختلف فيها بين الاعلام **قوله**
و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي اه اقول لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح شاهدا ولا سندا لان
التعبير بالالفاظ لا يدل على مغايرة معانيها بالذات كيف وقد يكون لشيء واحد باعتبارات شتى اسامي
مختلفة ... كذلك ... الى ما ... اليه المحشي من الالفاظ الدالة على المادة والجنس فتدبر **قوله** فقد اشتبه عليه مفهوم
المشتق بما صدق عليه اه يعني ان الحرارة اذا قامت بغيرها يكون من افراد ما يترتب الاثار المخصوصة
بالحار والذي يلزم منه ... الحرارة وهي مفهوما والكلام في هذا دون ذلك فافهم **قوله** ... الوصف
الا الوصف القائم به اه ... سواء كان القيام فيما حقيقيا وهو ... كان الوصف غير الموصوف مغايرا بالذات
كالسواد القائم او غيره بالاعتبار كحقيقة الوجود القائم به او فيما هو حقيقي كالضوء ان كان حاصلا بلا محالة
فانه ليس قائما بالغير لا ذاتا ولا اعتبارا انتهى وحاصل هذا الرأي انتزاع امر بسيط متحد مع الموصوف مخالف
للمبدأ بالذات وهو مفهوم المشتق واقول لا يذهب عليك ان انتزاع امر بسيط سوى المبدأ وسوى
... مفهوم الذات المنتسب اليه المبدأ مما يمجه الطبع السليم والذهن المستقيم **قوله** بل منشأ
الانتزاع اه فيه تأمل لان الموصوف من حيث هو موصوف والشيء ... من حيث ... في الحاشية منشأ

والوصف من حيث هو وصف

الانتزاع كذا في الحاشية **قوله** يمكن ان يستدل على الاول بانه قد تقرر في موضعه اه يلخصه ان الجنس
والفصل لا بد بينهما من علاقة الوضوح لان احدهما ليس ذاتا للاخر فمع ذلك ... يلزم
ان يكون كل منهما عرضا للاخر ولا اختلاف بينهما في الجهة والحيثية لان الجنس جنس والفصل فصل
من حيث انهما لا بشرط شيء وجهة حيثية واحدة كذا في الحاشية واقول لا يذهب عليك ان
هذا غلط ناشئ من اشتراك الاسم فان لفظ العرض يطلق على معنيين احدهما الحال في شيء والاخر الذي ...
المحمول وليس من لوازم الجنس والفصل علاقة الحلول كيف وهما ... لا بشرط
شيء متحدان وجودا ... بينهما ... احدهما الحال والاخر المحل وانما العرض بينهما بمعنى
الخارج مع الحمل كما يدل عليه قوله لان احدهما ليس ذاتا للاخر ولا يستلزم ذلك كون كل منهما عرضا للاخر
بهذا المعنى لان كل منهما خارج عن الاخر محمول عليه فافهم ثم ظاهر عبارة الحاشية يقتضي ان ...
لا يستلزم ... كون كل منهما عرضا حالا في الاخر وهذا ظاهر الفساد ... المفهومين اللذين بينهما عموم من وجه
يكون كل منهما عرضا عاما للاخر كيف والعرض العام عندهم الكلي الخارج عن الشيء المحمول عليه وعلى غيره وهذا يصدق
على كل واحد من ... من وجه بالنسبة الى الاخر ولو قيل ليس المراد بالعرض العام مصطلح المنطق بل العارض الاعم

مطلق واستحالة عموم كل منهما عن الآخر من قبيل فعلى هذا يمنع كون الجنس عرضا عاما بالنسبة الى الفصل بهذا المعنى وانما يلزم لو ثبت
عدم تركب الماهية من الامرين من وجه **قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح بيان اللزوم ان كلا منهما صالح للجنسية والفصلية فاعتبار
احدهما جنسا والآخر فصلا ترجيح من غير مرجح وانت لا يذهب عليك انه على هذا التقدير يجعل كل منهما جنسا وفصلا معا
لا جنسا فقط ولا فصلا والتيام الماهية من ذاتيين لا يمنع من حيث الجنسية والفصلية حتى يختلف الماهية باعتبار
احدهما جنسا والآخر فصلا وبالعكس معا **قوله** اذ يكفي في تقوم الماهية النوعية احد الجنسين والفصلين وانت لا يشتبه
عليك ان كفاية احد الجنسين او الفصلين مم فان الماهية عبارة عن جميع الاجزاء واذا اخل بجزء لم تتحقق تلك الماهية تلك
الماهية وهذا ظاهر جدا **قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح فيه ان اللزوم مم بل يكون كل جنسا وفصلا معا كما قد علمت **قوله**
وان لا يكون الفصل تمام الجزء المميز الخ انت لا يذهب عليك ان هذا اصطلاح منكم لا يمنع من الكل شيئا والكلام في ان تركب
ماهية من امرين من وجهين يكون احدهما مميزا للآخر عما يشاركه ويكون مميز الجنس عما يشاركه كذلك فان اصطلحتم على ان
لا يسموا هذا المميز بالفصل فحصر الكليات في الخمس باطل او يكون هذا الجزء داخلا في الفصل ويكون تركب الماهية من
الجنسين ولا يمكنكم ابطال التركيب على هذا النحو بان الفصل في اصطلاحنا هذا او ذاك فتامل **قوله** لامتناع ان
يصير المادة صورة والصورة مادة فيه تم الفرع الاول بانه لو جاز كون الجنس فصلا لجاز كون المادة صورة
لان الجنس يصير مادة باعتبار والفصل صورة باعتبار وانت لا يذهب عليك ان نفيه شانه من الخفاء فان المادة
بمعنى الجوهر المستعد والصورة بمعنى الجوهر المستعد له لا يصير احدهما الآخر اي لامتناع ان يكون المستعد لا مستعدا له
بالنظر اليه لكن هذا اصطلاح آخر غير المادة المصطلحة ههنا فان المادة ههنا الجنس المأخوذ بشرط لا وليس من ضرورة
كونه مستعدا فلا استبعاد في كون شيء مادة وصورة بهذا المعنى فالذي هو محال غير لازم والذي يلزم غير محال نعم
لو ثبت ان المادة بمعنى الجنس المأخوذ بشرط لا والمادة بمعنى الجوهر المستعد متساويان مصداقا لتم الكلام لكن لم
يبرهن عليه فتدبر **قوله** ولو في حقيقتين قال في اي نسبة ولو في حقيقة واحدة بالقياس الى حقيقتين مختلفتين والاول
كالحيوان بان يكون مادة في الفرس وصورة في الانسان والثاني كما ان ظن بان يكون في الانسان مادة
بالقياس الى الملك وصورة بالقياس الى الفرس **قوله** وان يكون للحقيقة الواحدة مادتان وصورتان اشارة
الى اثبات الفرع الرابع والثالث وتقرير الاول لو قارن الفصل الواحد جنسين لكان لحقيقة واحدة مادتان لان الجنس
مادة باعتبار وهذا انما يجري في ابطال جنسين لماهية واحدة واما ابطال تحصيل فصل لجنسين في ماهيتين فيندرج في
الفرع الثالث وتقرير الثاني لو كان فصلان لجنس واحد في ماهية لكان لها صورتان وانت لا يذهب عليك ان تعدد
المادة بمعنى الجنس المأخوذ بشرط لا وكذا تعدد الصور بمعنى الفصل المأخوذ بشرط لا غير مستحيل الخ بل هو محل المدعى
في ههنا واخفائه نعم تعدد المواد بمعنى الجوهر المستعد والصور بمعنى معطي الفعلية اياها قد ادعى استحالتها من جهة
استحالة تعدد العلل المستقلة ضرورة دخول المادة في العلة التامة للصورة والصورة في العلة التامة للمادة لكن
كون مصداق المادة بالمعنيين واحدا ممنوع لم يثبت بعد بدليل نعم لو ثبت عليه الفصل بعد اعتباره بشرط لا تم
المطلوب فافهم **قوله** ويكون للحقيقتين المختلفتين صورة واحدة اشارة الى اثبات الفرع الثالث والشق المندرج
فيه من الفرع الرابع بانه لو قوم فصل واحد للنوعين او حصل الجنسين في نوعين لزم ان يكون للحقيقتين المختلفتين صورة

[illegible]

حقيقة واحدة وطبيعة نوعية فالهيوليات عشرة والصورة واحدة فقد تقومت الصور. ه

صورة واحدة لان الفصل صورة في مرتبة من المراتب وفيه ما فيه لما عرفت من ان استحالة تقوم صورة واحدة بمعنى الفصل المأخوذ
بشرط لا مثل استحالة تقوم فصل واحد لنوعين جهالة وخفاء فلا يصلح دليلا عليها ثم ههنا اشكال قوي هو انهم قالوا ان هيولى
العناصر مخالفة بالحقيقة لهيولى الافلاك متخالفة وهيوليات الافلاك متخالفة في انفسها بالحقيقة والصورة الواحدة انواع عشرة
وقوم الفصل الواحد وهو الصورة المأخوذة لا بشرط انواعا فارقت اجناسا عشرة فقد صار جنسا وقد وجدت العلماء
الاعلام الناشرين ارض التحقيق من ذوي الافهام معترفين بالعجز عن حل عقدة هذا الاعضال وازاحة هذا الاشكال
قوله وهو في الانسان عين صورته النوعية نعم عين صورته النوعية لكن الصورة النوعية في الانسان هو النفس
الناطقة لا كما زعم ان فيه صورة نوعية اخرى غير النفس فندفع ما اعترض من استحالة التركيب من المجرد والمادي وليس مثل اين الاستحالة
واما الصورة المنطبعة لا يكون مدركا للكليات اصلا فافهم قوله يعني لما اشتبه تقدم كل من مبدأ الحس والحركة اه
قال في الحاشية المعبر به عن الفصل في الحيوان هو ما به الحس والحركة لا النفس الحس والحركة والفصل هو النفس الحيوانية كما ان
المعبر به عن الفصل في الانسان ما به النطق والنفس الانسانية والمعبر به عن الفصل في الحيوان ليس النفس الحركة والحس
الفصل شيء واحد لكن في عبارة الشرح استخدام انه لا يظهر للاستخدام وجه اذ ليس في كلام المحقق ضمير الا في قوله
عبر بهما معا وهذا الضمير راجع الى الحس والحركة المذكورين سابقا ولا بد ان يريد بهما مبدأ الحس والحركة والا توجه الاشكال
ولا يستقيم الشرح بقوله كلامه يعني لما اشتبه تقدم كل من مبدأ الحس والحركة اه واذا كان المقصود من ضمير المرجع والضمير
واحدا لم يكن استخدام نعم في عبارة الشرح مسامحة قوله مع ان الحركة متوقفة على الادراك مطلقا هذا خلاف المشهور
فيما بين الفلاسفة فانهم قد صرحوا ان التصور الكلي لا يكفي في صدور الحركة الجزئية بل لابد من تخيل جزئي يتبعه شوق وارادة
جزئية فيتبعه قوة محركة على التحريك لكن المحقق الدواني اختار صدور الحركة عن ادراك كلي يكون منحصرا في شخص فتامل فيه
حتى يظهر لك حقيقة الحال قال المحقق قدس سره فاذا تركب ماهية من امرين متساويين اه وعلى هذا يختل حصر الكليات
الخمسة ولا يلزم منه تركب الماهية من امرين متساويين قوله فعلته لا يكون الا امرا واحدا لاستلزام وحدة
المعلول وحدة العلة وهذا العينية كما تراه يدل على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين مطلقا كذا في الحاشية
وانت لا يذهب انه ان اراد بوحدة المميز التام الوحدة النوعية سلم لكن استلزام وحدة المعلول بالنوع
وحدة العلة ممنوع لابد له من دليل وان اراد بها الوحدة العددية بان يكون الحصة الحاصلة من المميز من الفصلين
هذه الحصة الحاصلة من الفصل الاخر فوحدة المميز التام بهذا الوجه ممنوع فتدبر قوله اذ المحقق قدس سره وبالجملة اذا
جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة انت لا يذهب عليك ان افادته يرجع
خلاصته الى امر اصطلاحي وهذا لا يغني من الحق شيئا فان المقصود انه هل يصح تركب ماهية من جنس وفصلين آخرين يكون
منهما متميزا عن جميع المشاركات والفلاسفة يمنعون التركيب بهذا الوجه سواء سمي كل من الجزءين المميزين فصلا
ام لا وهذا لا يجعل التمام المأخوذ في مفهوم الفصل اصطلاحا صفة للجزء المميز وهذا ظاهر جدا ثم ان جعل التمام صفة
للجزء المميز ولم يكن كل من هذين الجزءين فصلا يختل الحصر في الكليات الخمس فيجوز هذا النحو من التركيب فتامل قوله
ان المحقق قدس سره وهذا انما يتم اذا كان الفصل بسيطا لعل مقصوده قدس سره ان هذا انما يتم اذا كان
الفصل بما هو علة بسيطة اي غير متعددة علته بشرط زائد يكون معه علة تامة اذ لو كان علته مع شرط زائد فيجوز ان يكون

مع تشرطه على الجنس ومع آخر على الجنس آخر فلا استحالة في تعدد الاثر للبسيط على هذا الوجه وليس مقصوده قدس سره
ان هذا متوقف على بساطة الفصل اذ لو كان مركبا يجوز تعدد الاثر فان العلة التامة بسيطة كانت او مركبة لا يجوز
ان يصدر عنها اثران بل لا بد في صدور احد الاثرين من اعتبار امر ليس في صدور الآخر ولم يدل عليه مسئلة عدم صدور
الكثير عن الواحد ودليلها فتامل **قوله** وله جواب وهو ان المعلول في الحقيقة ليس هو الجنس من حيث هو بل من حيث
اقترانه بالفصل كذا في الحاشية وحاصله ان علية الفصل انما هو لان تتصف بالجنس ويتحد معه لا لوجوده في نفس الامر من
دون ان تتصف به فلو تقوم جنسان لكان عند اتصافه باحدهما عاريا عن الاتصاف بالآخر فيلزم التخلف قطعا **قوله**
فلا يكون بين النوعين من حيث الحقيقة عموم وخصوص قد مر في الحاشية تفصيله وقد اوردنا عليه هناك **قوله** اذ تقرر ان المر
الذي ليس فيه ابهام وتحصيل اه الذي يظهر في تقرير الكلام ان التركيب في الاجزاء المحمولة انما يكون بحسب الاتحاد بينهما بان يحصل
بعد الاتحاد امر هو عين كل منهما وهذا انما يتأتى اذا كان احدهما مبهما فيعينه الآخر بان يحصل ويصير هو هو
وهذا غير معقول في الامرين المتباينين لعدم الابهام هناك وينبغي ان يحمل ما في الحاشية على ان الكلام في المركب العقلي
والمركب من المتباينين ليس مركبا عقليا على ما قررنا والاظهر على ظاهره ان المركب العقلي عبارة عن المركب من
الاجزاء المحمولة ولا شك ان المتباينين ليس كل منهما محمولا على الآخر فكيف لا يكون المركب من امرين متباينين مركبا
عقليا **قوله** الا ان بعض العموم بحسب الاعتبار اي باعتبار الصدق الذاتي **قوله** انه الحق والا لكان النوع متحصلا
بدون الجنس الآخر فيه انه يجوز ان يكون تحصل كل منهما من الفصل ويكون النوع عبارة عن مجموع المحصلين من الفصل
فلا يلزم تحقق النوع بدون الجنس الآخر وذلك ان يتصور بان تحصل الفصل ليس الا بان يتحد معه فيزول ابهامه فالفصل اذا اتحد
بالجنس صار نوعا فالجنس الآخر اذا اتحد معه يصير نوعا آخر فالماهية التي فرض تركبها من جنسين لكان تركبها من
النوعين من دون اتحاد فالتركيب تركيب خارجي من جزئين متمايزين والكلام بالاتحاد فلا يمكن الا بان يكون
مبهما والآخر محصلا رافعا ابهامه فيكون احدهما جنسا والآخر فصلا والماهية مركبة من جنس واحد وفصل فصار الحاصل من
المفروض جنس الجنس وجنس الفصل لا جنسين في مرتبة الماهية والكلام بان يتحد الفصل باحد الجنسين ويصير نوعا ثم
هذا النوع يتحد بالجنس الآخر ويرفع ابهامه فيحصل الماهية فصار هذا النوع فصلا وتركب الماهية من جنس واحد والجنس الآخر
جنس للفصل هذا غاية الكلام في هذا المقام فتامل **قوله** وقد مر حاله اذ قد مر ان الماهية تكفي في تقويمها ابهام فرد يحصل
جزء فيها يكفي احد الجنسين من حيث هو دون من حيث التحصيل بالفصل فيكون الجنس الآخر من حيث هو دون من حيث التحصيل معتبرا
كذا في الحاشية وقد مر منا الكلام اما ان نطلق هنا النفع فتذكر **المقصد الحادي عشر** في التعين **قوله** الاول
كون الشيء بحيث يمنع فرض اشتراكه اه المراد بالاشتراك الكائن الوجود في الكثيرين فظاهر ان الكون بحيث يمنع الوجود في
الكثير انما هو من جهة كونه ممتازا عما عداه فانه اذا امتازت عما عداه صارت مغايرة لكل ما عداه في الوجود فلا
يمكن فرض اشتراكه بين الكثيرين وان كان المراد عدم مطابقة العقل للذي يحصل الكثير فهذه الحالة انما يكون بالنظر الى الوجود
الذهني لكن عدم صلوحه لمطابقة الكثير انما هو لكونها ماخوذة مع امر ممتاز في نفسه ومتمايز عما عداه فهذا التعين الحاصل
من تعينه في نفسه في الاظهر لا غير وهذا المعنى وجه **قوله** ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة وهي في ظاهر هذا الكلام
يدل على ان الموصوف بالكلية والجزئية العلم وهذا انما ينافي ظاهر الامر عبارة عن المطابقة للكثير والمطابقة للواحد والكلي المجرد.

وقيد الطلبين ودون اعتبار الاشتراك بعدا ذا فسر الكلية والجزئية بالاشتراك وعدمه سواء اعتبر معه الطلب ام لا فلا يمكن اتصاف العلم
بالكلية لان العلم الموجود الحاصل للذهن متعين فكيف يصح فيه الاشتراك لكن قد يدعى ان التعين بالذهني غير مانع للاشتراك
فيه لو وجد هذا اي ما هو في المواد لكان نفسه لا غيره وانما المانع التعين فالكان الموجود في الذهن والحاصل فيه المتعين العيني لم يصح
الاشتراك والاصح فتامل فيه **قوله** لان الحمل والانطباق وما يقابلهما الخ الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود ومن البين ان
الاتحاد يكون في الخارج وكذا الاشتراك والانطباق نعم الحكاية عنه انما يكون في الذهن فان اريد بالحمل هذه الحكاية واعتبر في
الجزئية والكلية تم الكلام وقد يحقق تقدم ان الكلية والجزئية من المعقولات الثانية ام لا **قوله** والاختلاف بالكلية والجزئية انما هو
لاختلاف الادراك قال الخوانساري لهذا الكلام احتمالان احدهما ان يكون المراد اذا ادركه العقل كان كليا واذا ادركه
الحس كان جزئيا وفي هذا ظاهر اذ ما لم يحصل نفاذ في الملحوظ لا يمكن ان يكون اختلاف الملاحظة سببا لاختلاف الحكم عليه بديهة وانه
اذا كان اختلاف مجرد الملاحظة يكون احد الحكمين المتقابلين باطلا نعم قد يكون اختلاف الملاحظة سببا للحكم على الشيء وعدمه
بان يحكم في احد الملاحظتين بحكم وفي اخرى لا يحكم به لان العالم اذا تصور الوجه الماهية لا يحكم بمجرد هذا التصور بالحدوث واذا تصور
بعنوان المتغير يحكم به عليه وقد يصير الملاحظة سببا في الاحكام الظنية للحكم بامرين متقابلين يكون احدهما كاذبا في الواقع لكن لا
يمكن ان يكون سببا للحكم عليه بامرين متقابلين كان كلاهما صحيحا اذ هو ظاهر وبلا ريب ان فيما نحن فيه كلا الامرين صحيحان
فكيف يمكن ان يكون اختلاف الادراك سببا لهما وثانيهما انه اذا وجدت صادرة متشخصة فالتشخص هو الماهية باعتبار
انها موجودة ههنا ادراك الماهية بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون الا بالحس او بما هو في حدوده من الحضور والحس لا يمكنه ان يدركها
الا بهذا الاعتبار فلذلك يكون في نظره متشخصة واما العقل فلا يمكنه الادراك بهذا الاعتبار بل انما يدركها من حيث
هي ولذلك يكون في نظره كلية ويرد على هذا الاحتمال ان انحصار ادراك الماهية من حيث الوجود في الحس والحضور لم لا يجوز
ان يدركها العقل ايضا كذلك اذ ليس ادراك الحس لها باعتبار حصول الموجودة فيها في حين انه لا يمكن حصولها كذلك في
العقل وقد يقال هذا اطناب محل واثبت لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال اما اولا فلانه ان كان المراد هو الاحتمال
الاول لا يلزم ما ذكر فان المقصود على هذا الاحتمال ان الموجود في الخارج امر متعين البتة لا سبيل الى الكثرة ثم هذا الشيء ليس
شيئا مغايرا للماهية من حيث هي بل هي التي تعينت بنفسها في نحو الوجود ثم هذا المتعين اذا حصل في العقل يعرضه خاصة اخرى بها انه
يجوز عند العقل ان يوجد بهذا الامر بحيث يصير متعينات كثيرة فيعرضه الكلية واذا حصل في الحس يعرضه خاصة اخرى بها انه
لا يجوز عند العقل ان يصير كثيرة واما في الخارج فلا يعرض له شيء من الوصفين بل انما هو امر واحد متمايز عن جميع الاعيان
خال عنه الحيثية انما عرضت لها من حيث الوجود في الحاسة وما قال ان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم بل الحكمان
المختلفان عارضان في حد نفسه لنحوين من الوجود ثم الكاف الكلية والجزئية صفة العلم فالامر ظاهر لان هذا الموجود اذا حصل
في الذهن عرض له تعين بحسب خصوص الوجود الذهني فبهذا التعين بحسب الوجود الذهني الكاف بحسب الوجود الحسي فيوجب نحوا من امتناع
الاشتراك فيه والكاف بحسب الوجود العقلي عرض له تجويز الاشتراك بالمعنى المذكور وبالجملة ان المعروض للحكمين مختلف فالمعروض
للكلية الصورة العقلية وللجزئية الصورة الجزئية الحسية وليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط حتى لا يؤثر في اختلاف الحكم واما الملحوظ الذي
في الخارج فليس معروضا لشيء من الوصفين فافهم ثم انه قال الخوانساري ان هذا الاحتمال لا يتأتى على ما ذهب اليه المحقق
الدواني رحمه الله تعالى ان التعين بحسب الوجود خاص اذ على هذا الاحتمال الجزئية بالادراك الحسي والكلية بالادراك العقلي والاحصل

[illegible]

للوجود وغيره في التشخص اصلا وفيه خبط وخلط فان التعين الذي به الامتياز عما عداه انه نحو الوجود الخاص بذاته تعالى
الذي هو عليه مناط الجزئية والتعين الحقيقي وهو نحو الوجود الحقيقي وان الجزئية كون الشيء ظلا بواحد لو وجد كان عين ذلك
الواحد بحسب وجه لا ماهيته فهذا كون المعين بحسب نحو الوجود ولعل المحقق الطوسي لدفع هذا افاد المعين للتعين فافهم واما ثانيا
فلانه على التقدير الثاني فالفرق انك قد علمت سابقا انهم يزعمون ان الحاصل في الحواس نفس الهوية الخارجية وذلك الوجود
ان تم دل على ان الحاصل في الحواس نفس الهوية العينية ثم ان المحقق الدواني صحح كلام المشائين من ان البارئ عز وجل
يعلم الجزئيات على وجه كلي بما حقق ان الكلية والجزئية تابعتان للادراك وحاصل حاصل تحقيقهم انهم نفوا عنه سبحانه التحصيل
والاحساس وانما علمه تعالى على سبيل التعقل المقدس عن شوائب التغير والقصور وتحقيق هذا التصحيح على ما اظن ان الكلية
الصرف
والجزئية صفتان للعلم فالعلم التعقلي كلي والعلم الاحساسي جزئي والاشخاص الموجودة في الاعيان والكائنات اشخاصا لكنها
ليست جزئية ولا كلية بناء على ان الكلية من المعقولات الثانية والاشخاص الخارجية ليست شاملة على امر زائد على الحقيقة لا انضمامي ولا
والجزئية
انتزاعي ليصير مناطا للتشخص والامتياز في ذاته وهذه الهويات الموجودة في الاعيان اذا وجدت في العقل الجازت فيه بنحو وجود
ظلي وهذا الامتياز الذهني لا يابى العقل عن تجويز الاشتراك فيه بمعنى انه بحيث لو وجد في اي شخص من الاشخاص لكان نفسه
لا غيره واذا وجدت في الحواس لم يجوز العقل بالمعنى المذكور وهذه الصور الذهنية كما انها مبدء لانكشاف الحقائق
المشتركة بمعنى انها للعقل بملاحظتها بحيث يكون حقيقة مشتركة كذلك يكون لانكشاف الهوية العينية لانحصارها في شخص
حصل في الذهن وصار هذه الصورة الثانية بهذا النحو من الادراك مخالفا لنحو الاحساسي والتخيلي واذا تمهد هذا
الذهنية
فنقول المشاؤن لما زعموا ان علمه تعالى بالممكنات حصولي وان الممكنات يكتفي في حصولها في ذاته تعالى وزعموا انه لا يمكن
الاحساس لتوقفه على الالات في زعمهم والالات مفقودة هناك لا جرم قالوا ان الاشخاص الخارجية الحاصل في ذاته تعالى
عين هذه الاشخاص بكلي ويصير هناك غير ابية عن فرض الاشتراك والكائنات الوجود في ذاته تعالى على نحو هذه الاشخاص
في الواقع وغير صادق على الكثير فقد انكشف ان انها اشخاص لهذه الصورة التي لا يابى الاشتراك فيبدء الانكشاف
هناك كلي والمنكشف نفس الاشخاص بما انها اشخاص واما خفائه في الاشخاص المشتركة فانك قد عرفت بها حصولها انفسها
وكلها وعلى هذا يخرج كلامهم عن التكفير بالعلم على الوجه الجزئي ولا يذهب ان قولهم هذا اي كيف وانا قد بينا ان القول
بعلم الحصولي في علم الله تعالى وجل عما يقول الظالمون لكن متوجه اليهم الشنيع بانكار صفتي السمع والبصر الذين احدهما الذي
لا ينطقون عن الهوى المبعوثون لاماطة الهوى المنزل عليهم الصحف العلي بتوسط الروح الامين المعطون الحكم على ما
هو عليه في المبين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين لاشتمالها على ضمرانه الرسالة وفضل منهم بالاخلاق
والكرامة سيدنا المستند في كل هول من الاهوال اول من يصيح باب الشفاعة للخواص والعوام من الرجال وعلى من
تبعه من آل الحرام ومن الاصحاب خير اصحاب ومن ذريته خير الذريات لكن قال المحقق الدواني انهم
يأولون بالسمع بالبصر بادراك المسموعات والمبصرات وهذا الت دليل الكائن باطلاقي نفسه لكن نحو
بهذا عن ورطة الكفر لما لا يلزم تكذيب ما جاء به الانبياء في زعمهم فتامل فيه قال الخوانساري في دفع محذور التكفير
عنهم واما تكفيرهم بذلك الكائن بناء على حسبان ان الادراك التعقلي عبارة عن الادراك المبهم بدون
التشخص الذي هو امر وجودي فيلزم ان يفوت من علمه بعض الموجودات متفردة وعلى ما عرفت ان التشخص كذلك

بل وارد على ما ذكره بعضهم من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وجميع الخصوصيات لما كانت معلولة فيلزم من علمه بذاته علمه بجميعها من
حيث انه جزئية فهو ايضا باطل لان العلم بالعلة لا يستلزم العلم بالمعلول من جميع الوجوه بل يكفي العلم من جهة واحدة فان قيل ان
العلم الجزئي اذا كان على وجه كلي فالمعلوم هو الامر الكلي ونسبته الى جميع الخصوصيات على السواء ومثل هذا ليس علما بالفرد بخصوصه سواء
قلنا هو موجود متشخص ابدا ام لا كيف لا انك عاقل قانع ان العلم بالانسان غير كاف بالعلم بزيد وعمرو ويمكن ان يجاب بما ذكرته انما هو تصور الشيء بوجه
كلي لا يكون منحصرا في شخص في الواقع واما اذا التصور بوجه كان منحصرا في الفرد في الواقع وان كان في نظر العقل مما يصح الاشتراك
فيه فلا ومما يؤيد ذلك ان الاحساس لا يحصل فيه الشخص الموجود الخارجي مع انه ينكشف به الجزئي وليس الا لان الحس انتزعه عن
المادة المخصوصة محفوفا بالعوارض من الاين والكيف ونحوها والعقل ايضا اذا تصور الماهية مع العوارض يكون مخصصه بالتشخص في
الواقع ويجوز ان يكون علما بالتشخص وان كان بين الصورتين فرق بان الحاصل في العقل كلي في نظره والحاصل في الحس
جزئي هذا كله اذا حمل قولهم ان الكلية والجزئية باختلاف في المدرك الا انه كلامه واما ان لا تذهب عليك ما فيه من الاختلال فان
نسبت التكفير بهذا القول ان العلم بالوجه الكلي علم المعلوم يصح فيه الاشتراك فالمعلوم الذي يأبى الاشتراك المجهول
بانه من علمه سبحانه تعالى عما يقول الظالمون فالعلم بها لا يلزم العلم من كل وجه علوا كبيرا سواء كان هذا المعلوم الآبي عن
الاشتراك مشتملا على امر زائد هو التعين ام لا وهذه الشناعة لا تندفع بما قال بل يحتاج في دفعها الى ما فصلنا ثم انه ذهب
في سبب لزوم فوت بعض الاشياء عن العلم وبين في الشفا ما اطبق عليه الفلاسفة من ان العلم بالعلة يستلزم العلم كتبع جدا
فان استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول ليس من ضروريات الدين بل لم ينقل من نبي من الانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين والنقل عن ان يكون متواترا او ضروريا فلا يكون نفيه سببا للتكفير ولا لحملة نسبة اصلا ثم قوله ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول من جميع الوجوه اه لا طائل تحته لان هذا انما يصح اذا كان المعلول معلولا من وجه دون وجه
في لا يستلزم العلم بالعلة العلم بالمعلول من كل وجه واما اذا كان معلولا من كل وجه يعلم تلك الخصوصية وهنا الامر كذلك لان
البارئ عز وجل جاعل لكل موجود من الكلية والشخصية ثم الذي قاله في دفع الايراد بقوله قيل بما ذكرته انما هو اذا التصور الشيء بوجه
كلي اه فمعناه ان الكلي وان كان منحصرا في فرد لكن يعلم به علم بذلك الوجه حقيقة فالذي تعلق به العلم امر صالح للاشتراك والامر
الآبي عن الاشتراك مجهول فلا يلزم التكفير وما ذكره في ان هذا ان الشخص لا يحصل في الحاسة هو خلاف مذهب المشائين كما
علمت في صدر الكتاب فافهم وتوكل على الله فانه الهداية الى الصواب والعصمة من الضلالة في كل باب قوله ويدل
على ما ذكرنا في تعريف الكلي والجزئي اه وذلك لانهم قالوا ان نفس تصوره يمنع من الشركة فجزئي والا فكلي فجعلوا المانع من
الشركة نفس التصور في الجزئي وغير مانع في الكلية فقد علم ان هاهنا نحوين من الادراك نحو به مانع من الشركة ونحو آخر غير مانع
منهما ومناط الجزئية والكلية في الاختلاف في الادراك قوله فان تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشركة اه
فان تصور هذه المفهومات بالوجه لا يعقل بالاحساس فتصورها بما هي يعقل لا يمنع فرض الاشتراك وان كان معلومها
بنفسه غير مانع وهذا لان تصورها لا يجوز انه لو وجد في اي مادة من المواد لكان وجودها متعانيا صدق اتحادها قلنا
ان نقل ان المقصود من امتناع فرض اشتراكه جزم العقل بالتوحد بحيث يمنع العقل بمجرد الشركة وكلاهما بالتوحد في الجزئية
والكلية عدم التوحد وفي كلية اللاتي اظهر فتأمل فيه موضع تأمل قوله وما ظن ان كلية الكلي بالنسبة الى افراد
كما ادعاه الظالمون زعموا ان الكلية والجزئية صفة المعلوم لان العلم صفة من صفات النفس المتشخصة بالمعلوم

من قبل

فالعلم بها يستلزم العلم به من كل وجه صح

التصور عن

محل تشخص ذو عنوان بكل تشخص مانع عن الشركة فلا يكون الصورة القائمة بالنفس كلية بل الكلي

الذهني مع قطع النظر عن التشخص الذهني وهذا هو المعلوم ثم لما كان بعض الكتاب عمّا يمنع

نفس المفهوم الواجب الوجود ومفهوم الخلاق حتى لو الذي لا بد لكلية كونه بحيث يجوز العقل اشتراكه بمجرد تصوره الامر

بلا ملاحظة امر زائد كان بيان ان ذاته وكونها فالذي يجوزه العقل بمجرد تصوره الاشتراك بين الكثيرين امتناع صدقه

الكثيرة اولا يلزم امر فلذا قالوا ان كلية الكلي لا بحسب ان يكون بالنظر الى افراده بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد للكلي امر في

نفس الامر فهذا ظاهر جدا قوله لان العقل لا يجوز صدق الصورة الانسانية على افراد الفرس او صدق ما على الافراد الفرسية و

الصورة اي صلة من الانسان قال اي نسبة الصورة الانسانية في العقل من الانسان ان يمنع نفس تصوره صدقه على الافراد

الفرسية والصورة اي صلة من الانسان في العقل شيء ولا يمنع نفس تصوره صدقه على الافراد الفرضية امتنع ذاتك لا يذهب

عليك ان خصوص عدم تجويز صدق الانسان على افراد الفرس لا يوجب عدم تجويز صدق كل آخر على افراد كل غيره ولا على

عدم تجويز صدق الانسان على افراد كل آخر لكونه مغايرته للانسان نظريته ثم انه قد سلم المحشي ان كلية الانسان بالنظر الى الافراد

الفرضية افراد حقيقية لشيء في نفس الامر وان فرضها للانسان بحسب فرض العقل لا غير فقد صدق ان كلية الانسان بالنظر الى افراد

كل غيره وهو الانسان ثم الاوّل النهي الى كون الكلية واخرته صنع العلم الفه لا يمكن هذا فتامل قوله وهو يحصل بالوجود اي ح

لنفي ان مناط التعين هو الوجود الحقيقي الذي به الموجود وبه الذي هو مبدأ الآثار لكن لا بد من تحقق الامر ان ذلك الامر ماذا

وقد مر الكلام فيه فتذكر ويستعود الى البعض منه فتذكر ثم اعلم انه زعم جماعة ان مقصود الفارسي وغيره القائلين ان مناط

التعين الوجود اي ان التعين هو الوجود المصدري الذي عرض للماهية وقرره البعض بان الوجود امر اعتباري

لا حقيقة له في الخارج فليس له فرد حقيقي فيكون تشخصها بالحصة الاعتبارية وهي لا تصلح للتشخص قال الخوانساري ان

هذا الرد لا محصل له اذ الوجود وان كان لكنه اعتبار واقعي وليس من الاختراعيات الصرفة وكيف ما كان ما كان مثلا لا ثبت ان اعتبارها

الماهية باعتبار الوجود يكون متحققة مبدأ للآثار والاحكام فلا استبعاد في ان يكون باعتباره متشخصة ممتنعة عن فرض

الاشتراك فان قلت الوجود وان كان امرا واقعيا لكن حقيقته انما يكون بالاضافة فامتياز الوجودات بالماهيات

فلا يكون سببا لامتياز الماهيات قلت يمكن ان لا يمنع تخصص الوجود باعتبار الماهيات مطلقا وبعد تسليمه فامتياز الماهيات

المتفقة بانفسها لا بالوجود وانما تعين كل منها بالوجود وبه يصير ممتنعة عن الاشتراك وهذا الاخذ ورفعه غاية الامر انه

يشكل بالافراد المتماثلة فان امتياز وجوداتها بالاضافة اليها فلا يصلح تشخصها والجواب ح منع انحصار امتياز الوجودات

في الاضافة بل يجوز ان يكون تخصص الوجود بالمادة بان يكون الماهية الانسانية في مادة مخصوصة غير وجودها في مادة اخرى

وهذا الصلح للتشخص المتماثلات وامتيازها فيما بينها انتهى وانت تعلم انا قد بينا سابقا بيان لا كلام حوله ان وراء تبادر انه

ليس هناك وجود يكون به موجودية الاشياء بل الوجود ليس الا بصيرورة الشيء موجودا وليس هذه الصيرورة مناط

الموجودية بل انما ينتزع هذه الصيرورة من الشيء المتقرر المترتب الآثار ومنشأ ظهور الاحكام ثم ان الوجود المصدري عارض

من العوارض وستعلم ان العوارض لا دخل لها في التشخص وقد اعترف هو ايضا بعرضيته ثم منع تكثر الوجودات وتمايزها بالاضافة

مغايرته على العقل لا يلتفت اليه ثم استدل على كون التشخص هو الوجود بان الشخص لا يكون موجودا الوجود مغاير الوجود الماهية

وليس عرضا قائما بالماهية لان الاعراض حالها حال الماهية والقدر الكلي لا يوجب التشخص وتبدل فرد ...

فاذن لا سبيل الى كون الوجود الخاص من المصدري مناط التشخص كما انه ليس مناط ترتب الآثار

باصل فهنه بعد واله الموضوع ان حمله المشخصات فالاعراض المشخصة متاخرة عن موضوعاتها وحينئذ
اما ان يكون المتشخص هو الموجود او امر متحد مع الماهية في الوجود فله حقيقة كلية فيحتاج الى تشخص آخر
فلا تسلسل ولو ادان يحكم بخلاف في العقل بان التشخص منشخص بنفسه مخالف للضرورة
الحاكمة بانه كان معنى من المعاني مع قطع النظر عن وجوده بعرضه الكلية في العقل وان المنع بعد افراده
في الخارج وهذا بعد تمامه يدل على ان الوجود المصدري ليس من التشخص في شيء لان الكلي منه لا يفيد له
انضمامه الشخصية والتشخص منه لا يحصل الا بعد تشخص المعروض فافهم **قوله** ويمكن ان ينبه عليه بان له
تمايز العرضين المتماثلين اه ولا يتوهم من هذا التنبيه ان مناط التشخص الوجود المصدري بان المقصد ان تمايز
الاعراض والصور يحصل في الوجود في الحال اي في مصداقه الذي هو نفسه والاثار ومصداق
الوجود الرابطي في الاعراض والصور هو بعينه مصداق وجودها في انفسها **قوله** وبانه التشخص
وبانه الوجود اه يعني ان التشخص والوجود والواحد بمعانيها الذاتية بمعانيها المصدرية الانتزاعية
وهي التي اراد بمعنويتها والثانية مصداقاتها وهي بانه التشخص والوجود والواحدة والكلام بينها
في التشخص بهذا المعنى **قوله** فقد ظهر لك ان التشخص على كلا معنييه امر اعتباري اه **قال** في
الحاشية فكان التشخص خارجيا كان او ذهنيا وجدانيا كان ممكنا جوهرا كان او عرضا تشخصه هو نحو
وجوده الخاص لعدم الفرق بين التشخصات لكونها تشخصات **ثم قال** في الحاشية لا فرق في الكلية والجزئية يتعلقان بالمعقول
ينشأ للعقل وافراده وكذا ادراكه فلا جرم يكون مابه التشخص بالمعنى الاول هو الوجود ولا ينافي الاعتبار
بخلاف كون الشيء ممتازا عن الغير فانه ليس بشيء زائد على وجوده هو التشخص الحقيقي كما ان مبدأ كون الشيء
واما هو الوجود الحقيقي فلا خلاف بحيث التشخص مستند الى الله سبحانه كما ان لا خلاف في الوجود مستند
اليه جلت شانه اقول اعلم انه لا شك ان الموجود في الخارج في الذهن سيان في التعيين الذي في الذهن
لعدم تكليف للجزئية وعدم صلوحه لفرض الشركة بناء على ما زعموا ان الصورة كلية تجوز فيه فرض الشركة لكونه
علمها تعقلها بخلاف الصورة الحسية مع ان التعيين الذي به امتيازهما حاصل لها حال وجودها في الذهن
حسب ما سميته المخفي ان هنا تعينا آخر عليه مدار الجزئية وهو حاصل للصورة الحسية دون مناط
الوجود المصدري الاعتباري زعما منه بان مناط الجزئية والكلية على فرض الذهن وعدمه فلا جرم
يكون مناط النوض على المدعى الاعتباري ولا يلزم عليه ان الوجود الكلي لا يفيد الجزئية والجزئي منه
يتوقف على تعين المفروض على تعين المفروض لان التعيين الذي يتوقف عليه بعض العارض
بعده فلا خلف وهذا مبني على كون الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم هذا غاية التحرير لكلامه
ونعود فيه ان لا حاجة الى التزام التشخص على هذا المذاق لان التشخص الذي به امتياز
الصورة العقلية يجوز ان لا يكون مانعا عن فرض الشركة والتشخص الذي به امتياز الصورة
الحسية يجوز ان يكون مانعا واما جعل الكلية والجزئية من صفات المعلوم فالامر اظهر لان
تسليم الصورة العقلية غير متشخص وتسليم الصورة الحسية متشخص فلا دليل جائز الصدق على

م ای امتیازه لاعلیه دون مناط الوجود الحقیقی ای کون الوجود فی الاعیان الذی ح

الكثير وان لم يمنع الصدق فتأمل ثم ان التعين الذي به يمتاز الموجود في حد نفسه عن الاغيار هو ... اما حاصل ... وقو
التشخص الذي به الموجودية وترتب الآثار وقد اصاب فيه ثم ان ذلك المناط نفس ذات الباري عز وجل فالتعين ...
متباين منفصل عن المتعلق وقد اخطأ وقصر الكلام والآن نعود فنقول لا سبيل اليه لان ذات الباري عز وجل واحد
حقيقي فلو كان نفس ذاته تعالى مناط الامتياز لكان كلها متعينة بتعين واحد والامتياز فيما بين الاشخاص ويمتنع تكثر الاشخاص لان
مناط التكثر انما هو تكثر التعينات ولو كان مناط الامتياز امرا زائدا على الذات فلا شك ان كونه فهو التعين فهذا الزائد
لكان امرا انتزاعيا فهو ليس بشيء بل يكون باعتبار المصداق وهو اما الذات او الصفة المنضمة والثاني صفة عين شانه
ان الاشخاص غير متباينة لاسيما بناء على قول الفلاسفة ولا يمكن صفة واحدة مناط التعين بحصتين والا ارتفع الامتياز بينهما
ولاشيء ولا تجدد في صفات الباري عز وجل ويلزم ان يمتنع ارتفاع تعدد الاشخاص فيكون الاشخاص قديمة والثاني
من صفات الممكن فالتعين صفة من صفاته فنقول لم لا يجوز ان يكون التعين صفة التشخص منضمة اليها او منتزعة عنها لان تلك
الصفة كلية فانضمام الكلي اليه لا يفيد التشخص والثاني مستلزمة تشخص الصفة لا يعقل بدون تشخص الموصوف وهذا امر دوري
كيف ولو لم يكن الشيء متعينا لا يصح انضمام المتعين اليه ولا يكون تعيين الانتزاع امر متعين ثم الانتزاعي لابد له من مصداق وهو
يكون هذا المصداق مناط التشخص لا ذلك الانتزاعي واذا بطل هذه الشقوق فالتعين اما بالنسبة للماهية فلابد من مباينات
عدد الاشخاص ممكنات يكون منشأ لترتب الآثار للاشخاص هذه المباينات الاشخاص موجودة ومع هذا انها
مهية كلية فالكلام في تشخصها واما امر خارجي نسبة الى التشخص نسبة المادة الى الصورة فالكلام الثاني فالتعين منضمة الى
الماهية والكلام الاول فالماهية صفة منضمة الى التعين فلا تقوم حقيقة بنفسها واما في ... ذهب نسبتها الى الفصل الى الجنس
بالاتحاد وقد الطلب من قبيل الاتحاد مطلقا وسيجيء كلام آخر متعلق بهذا النوع واما نفس الماهية وهو النوع الكلي واذا قد ثبت
وجود الكلي الطبيعي لابد له وجود المتصلات المتباينة الافراد المتباينة للكلي في الحقيقة فما به الاشتراك نفس ما به الامتياز
فالماهية لما انها مشتركة بنفسها كذلك متعينة بنفسها فالماهية المتعينة هي التشخص والتشخص ولا فرق الا ... من الاشتراك والامتياز
لحقيقة واحدة لا انها قضايا ان يكون الحقيقة من حيث هي معروضة لصفتين متباينتين ولا خلف فيه وهذا الكلام مما تقتضيه
البرهان لكن العقل المتوسط لا يقبله ويزعم بديهة امتناع كون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ويزعم ان الحكم بخلافه مغلطة
معارضة لحكم الفطرة فمع هذا المعقد بهذا العقل ان يمنع الكلي ونقول الموجود التعينات المتعينة بانفسها ليست الا ابدا الكل
ذكرنا هو التحقيق في امر التعين الذي يحكم به الفحص الغائر قوله اذ ما من شانه الوجود الخارجي على تقدير كون الجزء الفعلي موجودا
في الخارج اه اقول في الخارج اي نسبة ... الموجود في الخارج لا ما من شانه الوجود الخارجي لا العيني الموجود في الذهن ليس موجودا في الخارج بالضرورة
والكان من حيث انه تعين من شانه الوجود الخارجي فلو لم يفسر بذلك لم يكن القولان متقابلين ولم يفسر انه الوجودي
بذلك مع انه احد معانيه الثلثة المشهورة لتطبيق المدعى على ظاهر الدليل ثم قيدنا التفسير بكون الجزء الفعلي موجودا
في الخارج لان حقيقة كون التعين وجوديا باعتبار ... وكونه جزء اعظم ... قال لتطبيق المدعى على ظاهر الدليل
لانه يمكن تقرير الدليل بحيث ينطبق على تفسير ما من شانه الوجود الخارجي بان يقال التعين قد يكون جزءا للموجود الخارجي فيكون
بعض التعينات موجودا في الخارج فكان من شان كل تعين ما هو تعين الوجود الخارجي والكان التعين ... الموجود
... ثم هذا كله تكلف والظاهر ان الخلاف في تعين الموجود الخارجي بل هو وجودي اي ... الجزء الفعلي

؎ حكم

منه

؎ صفة الى ذات الباري عز وجل يلزم ان يكون الباري منضمة بعدد الاشخاص للعالم بل صفات

؎ للماهية المتعينة

؎ فالاشخاص حقيقة

؎ اذ المحصل ال

على تقدير الوجود للكلي الطبيعي يجب ان يكون موجودا في الخارج ضرورة على تقدير نفيه فالاشخاص عبارة عن التعينات فالتعين
مع الحقيقة الكلية امور عرضها فحملها على سبيل التجوز وكذا حمل التعين على سبيل التجوز وانما هناك العينية على سبيل
الحقيقة فالجزء العقلي وان لم يجب ان يكون موجودا على هذا التقدير لكن خصوص الجزء العقلي هو التعين موجود خارجي فالنقد بقوله على
كون الجزء العقلي موجودا دائما لا يحتاج اليه فتدبر **قوله** فيه نظر لانه ان اريد بمفهوم زيد المفهوم النقص كل اه اراد بمفهوم زيد
حصته اي حصته الآبية عن الشركة ومقصوده ان هذه الحقيقة الآبية عن الشركة وغيرها ليست عين مفهوم الحصة من حيث هي
الصالحة للشركة والا لكانت مشتركة مثلها ويكون الاشخاص كلها غير آبية عن الشركة وغير متمايزة فاذن هي الا ان يضم
امر زائد مميز له وهو التعين وهذا التعين لما لم يكن جزءا في الخارج لان الا ان يحمل على الشخص فهو جزء عقلي ولا مخلص عن هذا ٥ وشيء آخر فلا يكون الا انسانا
الا بان نقول بان هذه الحقيقة الآبية عن الشركة مغايرة للحقيقة من حيث هي من وجه وعينها من وجه وما به المغايرة نفس
تلك الحقيقة بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز **قوله** لانا نقول ان اردت بالتغاير التغاير بحسب
الحقيقة فله ان يختار الشق الثاني ونقول التغاير بحسب الاشارة بحيث يمنع حمل احدهما لا يكون الا دان يكون امر متميز في الاشارة
ولولاه لبقي الماهية المشتركة ويكون هذا العينية ذلك وهذا الامر المتميز يجب ان يكون جزءا عقليا اي علميا ولا مخلص الا ما
الامتياز في الاشارة لا يتوقف على الاشتمال على امر زائد بناء على كون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز
قال في الحاشية فالتغاير بين زيد وبكر بحسب الحقيقة امر اعتباري لاتحاد الحقيقة وتغاير الوصف الذي هو التعين بحسب
الاشارة حقيقي لامتيازهما في نفس الامر من غير اعتبار وليس كالتغاير بين زيد من حيث هو كاتب وبينه من حيث هو شاعر
والتفصيل ان التغاير اما بحسب الحقيقة او بحسب الاشارة وكل منهما اما حقيقي او اعتباري والاول كالتغاير بين الانسان
والفرس والثاني والثالث التغاير بين زيد وبكر والرابع كالتغاير بين زيد من حيث هو كاتب وبينه من حيث
هو شاعر والاول والرابع ان الثالث يستدعيان اختلافا حقيقيا او اعتباريا والثالث والرابع لا يستدعيان اختلاف
اصلا بل الاختلاف بحسب الاشارة انسب وهذا حق الا انه لابد لاختلاف الاشارة بلا زيادة امر في القول بان ما به الاشتراك
نفس ما به الامتياز فافهم **قوله** فان الشيء لم يصر الوجود مصدرا للآثار الوجود تخلف بالاختلاف التشخص لا شيء الذي يكون
لتشخص واحد وجودات بالضرورة كذا في الحاشية **قال** المصنف واعلم ان نسبة الى المشخصات النوعية كنسبة
الجنس الى الفصل اه والتشخص على هذا المتشخص نفسه والتشخص مركب عقلا من التشخص والماهية النوعية كما ان الماهية النوعية
مركبة من الجنس والفصل فالماهية النوعية اذن ليس تمام ماهية الافراد بل جزء الماهية قال المحقق الدواني هذا جواب الماتن
وهو منشأ التشنيع على الفلاسفة بانهم ينفون علم الواجب تعالى بالجزئيات المتغيرة وانهم لا يعتقدون احاطة علمه بجميع
المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولعله اراد ان هذا جواب المتأخرين في حق الفلاسفة القول بالتشخص بلا اختيار
منشأ التشنيع عليهم فلا يرد عليه ان جواب المتأخرين لا يوجب التشنيع على الفلاسفة المتقدمين والدليل على هذه
الارادة ان هذا المحقق آخر في الرد عليهم ان ما ذكره من ان التشخص لا يعرض له غير مطابق لاصولهم فانهم حصروا
الممكنات في المقولات العشر قال في التعليم الاول ان نستطيع ان نذكر اشياء خارجا عنها فليس للممكنات عندهم
تشخص لا حقيقة نوعية له لانه لو لم يكن جواب المتأخرين ان مذهب الفلاسفة هذا لما استقام الرد بهذا الوجه ثم قد
نشنيع بهذا الرد بان الذي نقل عنه التعليم الاول وعليه الفلاسفة ابدا ان ليس شيء لا يصدق عليه احد من المقولات

لان لا يكون واحد من المقولات ذاتياله لان الفصول عندهم لا جنس ولا فصل والوجه لا يستقيم هذا على القول بالتلازم بين
التركيبين فافهم ثم ان كون هذا الحسبان منشأ الشنيع غير ظاهر بل الشنيع ان يقول بان علم الله تعالى على وجه
مستلزم لان يكون الكليات معلومة على سبيل الحقيقة والاشخاص المادية لا يكون معلومة لان العلم بالوجه الكلي
علم بذلك الوجه حقيقة سواء كان الشخص مركبا من الماهية والتشخص ذهنا وخارجا او نفس الماهية المتعينة بنفسها او طرفا
قائم بنفسها بالمادة وهذا الظاهر جدا **قوله** وانت خبير بان حقيقة الشخص على هذا التقدير فان قلت هذا انما يتم على
التلازم بين التركيبين والمحقق الدواني لا يقولون به قلت بما دام لم يقولوا به لكن الخفي قد انشأ من قبل في زعمه **قوله**
اذ لا تصور الاتحاد والتقطع بين التشخص الذهني هو متشخص بالذات اه لم يقل صاحب هذا المذهب باتحاد التشخص احدهما متشخص
بالذات والاخر ليس متشخصا بنفسه بل انما قال باتحاد الماهية التي ليست متشخصة اصلا بالمتشخص بالذات ولا غير فيه فان
الماهية النوعية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيجوز ان ينضم اليه التشخص لا على انه خارج لاحق بل على انه محصل له فيصير المنوع محصلا
ويحصل امر واحد ذلك الواحد بعينه النوع بعينه التشخص كما قالوا في تالف النوع من الجنس والفصل نعم يبطل هذا الرأي
بابطال الاتحاد الانضمامي مطلقا لكن هذا ابطل اتحاد الجنس بالفصل على ما زعموا وبعد تجويزه لا يصح الرد بهذا المورد بهذا الوجه
قوله والوجه يلزم على هذا التقدير اه فيه ان صاحب هذا يلتزم ذلك بقول الحاصل في الذهن جزء التشخص وتشخص
هناك متشخص آخر على هذا النحو من الاتحاد والمعلوم جزء العلم فتامل **قوله** وفي الاول نظر لانه لا يشمل الجزئيات المجردة اه
قال في الحاشية ما حاصله ان الوجه الاول اي حصول الفصل في العقل وعدم حصول التشخص منه والوجه الثاني اي كلية الفصل
وجزئية التشخص يجريان في الجزئيات المادية وكلياتها المنتزعة عنها بالنظر الى الادراك الحصولي لها ولا يجريان في الحاصل
الاشخاص المجردة ولا في الصور العقلية بحسب وجودها الذهني بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن تعلق ادراكها الحصولي فكانه
خلط بين معنى التشخص اذ الكلام في المعنى الثاني والوجه في المعنى الاول اشبه الاشكال الاول والكاف يرد على ظاهر عبارته الحق
لكن لا يرد على الغاية فان المقصود ان تعين الجزئيات المادية لا يحصل في العقل ولذا قال المحقق الدواني عند نقل هذا
المذهب ثم ان هذا الامر يكون ماديا بالاحالة فلا يحصل العلم بها الكليات الغائبة وهذا يشير الى التخصيص واما قوله في
الاشكال الثاني لانه متفرع على الاول ففيه انه لا يظهر للتفريع وجه سوى ان مناط الجزئية الحصول في الحس ومناط الكلية
الحصول في العقل فالتعين لما امتنع حصوله في العقل امتنع اتصافه بالكلية وهذا ليس بشيء فان كون مناط الكلية والجزئية على
اختلاف الادراك دون المدرك غير مسلم عند صاحب هذا الرأي بل التعين عنده متشخص بنفسه آب عن الشركة بحسب ذاته
وهذا الامر حصل في العقل او في الحس والاطلاق اما لا يكون جزئيا فقط واما الجزء هذا التعين والمركب منه ومن الكلي
تركيبا عقليا فلا نوع لكونه جزئيا على الاول والحاصل في العقل الصورتي لكونه متحدا فيه مع التعين الذهني الذي هو متعين بنفسه
وانما الكلي المعلوم الذي هو احد جزئيه واما قوله فكانه خلط بين معنى التشخص ففيه عند صاحب هذا المذهب فان
التعين الذي به يمتاز عن الاغيار هو بعينه مناط الجزئية وعدم صحة فرض الاشتراك فليس للتعين معنيان احدهما ما به يمتاز
الشيء في الواقع عن الاغيار وثانيهما ما به يمتنع فرض الاشتراك فلا خلط فالكلية والجزئية عنده من اوصاف المعلوم ومن
لوازمه لا غير اصلا ولا يصح ان يصير معلوم واحد جزئيا في نحو من الوجود الثاني وكليا في نحو آخر منه فتامل **قال** الذهني
المحقق قدس سره ومن ههنا ظهر ان لا وجود للاشخاص اه لم يظهر الذي قرره وجود

خلاف الحيوان لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة فاي شيء يكون نسبة الى التعين نسبة الجنس الى الفصل فظهر ان الطبائع موجودة
لكن بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع وهذا ظاهر جدا من كلام المصنف لكن هذا مذهب اراد نقضه
المحقق حيث وفي حواشيه على شرح المطالع وقد روي عنه الرجوع عن هذا الاعتبار والله اعلم بحال عباده **قوله** وتوضيح
مرامهم ان حقيقة الانسان مثلا اه هذا التوضيح لا ينفع الا المنكر لا ينفع عليه ونمنع وجود الانسان المقترن مع العوارض
ونقول الموجود ليس الا الهوية البسيطة المتمايزة بانفسها الآبية عن الاشتراك وفرضه بعضها فبعضها نفس ذواتها وبعضها الانسان
منتزعة عنها وتارة يعتبرها العقل مخلوطة مع العوارض العارضة لتلك فتحصل مفهوم يقدر في الذهن متحدا في الوجود مع تلك
الهوية بالعرض وهل دعوى وجود الانسان المقترن مع العوارض الا في قوة اصل المطلب اعني وجود الطبائع في الاعيان
الا ان الحق يدعي البداهة في وجود الانسان المقترن مع العوارض حيث **قال** في الحاشية اورد في التوضيح الانسان دون الحيوان
لان الانسان امر واضح لكاد ان يكون بديهيا لكونه متحصلا بنفسه غير محتاج في التحصيل الا الى التشخص بخلاف الحيوان فانه ليس
كذلك ويحتاج في التحصيل الى الفصل انتهى ثم انه استدل بعضهم على وجود الطبائع في الاعيان بان المتصل الواحد موجود
لبطلان الجزء الذي لا يتجزى والاتصال الحقيقي لا يكون بين المتخالفات بالحقائق فاذن حقيقة الكل واجزاءه الموجودة بعد
التقسيم واحدة فاذن قطرات الماء متحدة بالحقيقة فالحقيقة المشتركة موجودة واعترض عليه بان اتفاق اجزاء
المتصل الموجودة بعد القسمة في انفسها وللكل ممنوع بل يجوز ان يختلف الحاصل من كتم العدم مخالفا بالحقيقة للزائل وانت
لا يذهب عليك ان هذا مكابرة فاضحة لان البداهة حاكمة بان الحاصل بعد القسمة ان كان لا يكون مباينا ثم الكلام لا موقف
على بيان ان الحاصل بعد القسمة موافق للمتصل بالحقيقة بل لنا ان نقول ان الاجزاء الموهومة في المتصل قبل الانفصال
موافقة بالحقيقة للمتصل والا لكانت تلك الاجزاء متوزعة موجودة ضرورة ان الاتصال الحقيقي لا يكون بين المختلفات
بالحقيقة فاذن للمتصل حقيقة صالحة للاشتراك بينه وبين الاجزاء الوهمية ولو كانت منحصرة في الوجود في فرد واحد
فقد ثبت وجود الطبائع الصالحة للاشتراك فتأمل واستدل البعض بان الاشخاص ينتزع منها في مرتبة ذواتها امور
واحدة مشتركة والضرورة شاهدة بان الامر الواحد لا ينتزع الا من واحدة لا من الكثرة المحضة فاذن حقيقة مشتركة بين
الافراد موجودة في ضمنها وهو المطلوب والمنكر لا يتمكن عن بداهة عدم انتزاع الامر الواحد وقد يستدل بالمفهومات
الكثيرة ثابتة لهذه الهويات في مرتبة الذات فلا بد من ان تتألف من حقائق مختلفة ولا بد من وجودها ضرورة
وجود الجزء عند وجود الكل وفيه انه ان اريد ثبوت المفهومات الكثيرة في مرتبة الذات ثبوتها بمعنى انها عينها
او جزؤها فذلك ممنوع بل اول المسألة وان اريد ثبوتها بمعنى دون واسطة فمسلم لكن لا ينفع فان البسيط الحقيقي قد
يكون مصداق المفهومات مختلفة كما في ذات الباري عز وجل فتأمل وربما يستدل بان الطبائع لو لم تكن موجودة لكان
التعين عين ذوات الهويات فرد انها من حيث هي مصداق للامتياز فهي من حيث هي موجودة فيمتنع عليها ان
فيصير واجبة مع كونها ممكنات وقد مر منه في اثبات زيادة الوجود على الماهية وقد تقدم الكلام عليه هنا **قوله**
وتلك الحقيقة ليست متعينة في حد ذاتها هذا دفع لما قال قدس سره لان كل موجود بحيث اذا نظر اليه في نفسه حاصله
منعه مستندا بان التعين ليس عينه او جزؤه بل هو عارض له اه **قال** في الحاشية ليس كل موجود متعينا في حد ذاته
غير قابل للاشتراك بل بعضه متعين في حد ذاته وهو الواجب لان تعينه عينه وبعضه ليس متعينا بالذات وهو الممكن لان

اي من الكل واجزاءه
بعد القسمة للمتصل بالحقيقة واقول بان الاتصال لا يتحقق بين المتخالفات بالحقيقة مسلم لكن هنا اتحادا واعداما فالمتصل الموجود قبل القسمة ينعدم والمتصلان الآخران يوجدان من كتم العدم ويجوز ان يكون تخالف م

الامر الواحد

التعين ليس عينه ولا جزءه فهو من حيث هو ليس بمتعين ويقبل الاشتراك والكل من حيث المخلوط بالتعين
الا ان الحيثيتين لا ينفك احدهما عن الاخرى في الوجود بل لا امتياز بينهما وهذا معنى قولهم ان
لو وجد لم يتشخص انتهى اعلم ان ظاهر هذا الكلام على ان التعين امر عارض للماهية فتصير به متعينة وهذا خلاف ما
علمت من خلاف مذهب المحشي حيث زعم ان التعين نفس ذات الباري عز وجل وتحكي في الجواب ان الطبيعة من حيث هي ليست
متعينة وهي تقبلها في بعض المراتب مصداق التعين بناء على ان ما به الاشتراك وما به الامتياز واحد وانما الاختلاف
بحسب المراتب فان اراد قدس سره ان الشيء الواحد في مرتبة الاطلاق اي من حيث هو يكون موجودا في امكنة متعددة
وان اراد ان الشيء الواحد بالتشخص يكون في امكنة متعددة ومعروضا لصفات متقابلة فاللزوم
مم لان الماهية من حيث هي ليست شخصا واحدا او لان كل موجود اذا لطر اليه ان اراد
ان كل موجود اذا لطر اليه يكون متشخصا في جميع المراتب ثم كيف الموجود في مرتبة الاطلاق
ليس متعينا وانما المتعين في مرتبة اخرى وان كان المتعين هو المشترك وان اراد ان كل موجود يلزمه
التعين في مرتبة من المراتب فمسلم لكن لا ينفع فتامل ثم انه استدل العلامة الرازي على استحالة وجود الكلي
الطبيعي بوجهين احدهما انه لو وجد الكلي الطبيعي فاما نفس الجزئيات في الخارج او جزء منها او خارج
عنها لا سبيل الى الثاني فلا سبيل الى الوجود اما الاول فلانه لو كان عينها لكل جزئي لكان كل
جزئي عينا للاخر واما الثاني فلانه يقتضي الاتحاد بين الطبيعة والتشخص واما الثالث فظاهر الاستحالة وجوابه ظاهر مما
قد بينا من ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فعينية شيء بشيئين من جهة في بعض المراتب لا يلزم منها عينية
الشيئين في الخارج لجواز ان يكون جهة العينية منتفية بينهما كما نحن فيه والاخر ان الطبيعة لو وجدت
في الخارج لكان الموجود اما الجزء الطبيعي فيلزم وجود امر واحد في امكنة والاتصاف بصفات متقابلة و
اما مع امر اخر فالكل اما موجود بوجود واحد فان قام الوجود بكل منهما يلزم قيام امر واحد بموضوعين وان
قام بالمجموع دون كل فلا يكون من الطبيعة والامر الاخر موجودا والكل اما موجود بوجودين يلزم ان لا يصح حمل
على المجموع وقد عرفت جوابه **قوله** فيصح ان يقال ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة مشتركة الخ
قد افاد ان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج وكلية الصورة العقلية بمعنى المطابقة وهذا بيان لكن
انه ما حصل سابقا في مبحث الوجود الذهني ان الكلية بمعنى الاشتراك ليست من المعقولات الثانية
وانما المعقول الثاني الكلية بمعنى مطابقة الكثيرين عند المحقق **قوله** وعلى هذا التقدير ليس الانتزاع فقط
الخ رد لما رد قول من زعم ان الانتزاع فقط لانه لا شك في ان الموجود هو الاشخاص والطبائع
منتزعة عنها ولا يكفي للعاقل فيه انتزاع فالقائل بالوجود انما يقول به لان وجود الافراد وجود
للطبيعة فالقائل بالنفي لا خلاف الحقيقة فالانتزاع فقط ولا تقرر ان الكلام الصحيح يفيد كون الانتزاع
فقط وقصد رده فانه لا دلالة لكلامه قدس سره بل الظل قدس سره ذكر ما لا تثبت وجود الطبيعة [illegible]
[illegible] **قوله** فالحيوان مأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي اه تحقيق المقام ان المعنى لا [illegible] فقد قرر [illegible]

يعني التعيين ان الموجود حقيقة انما هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي ليست متعينة بنفسها من دون زيادة شيء فاعلم الآن ان
الوحدة فالوجود والمتعين الفرد واحد وكما ان الطبيعة صالحة للتكثر متكثرة فالطبيعة تلك الوجود
يصح عنها الفرد ... ثم تتعاقب اعني تعينها وتتكثر والوجودات المنتزعة عنهما اعني التكثر ... الطبيعة كما انهما موجودة
على حدة وحدتها وتترتب عليها احكامها مع قطع النظر عن مراتب التنزلات ثم تتعاقب اي تعينها وتكثر الوجودات
المنتزعة عنها اعني التكثر متكثرة تلك في موجودة متكثرة على كثرتها فالموجود اثنان احدهما الطبيعة المرسلة والآخر الطبيعة
المتعينة فلو فرض انتفاء هذه التنزلات لما ضر وجود الطبيعة بوجود مطلق لعدم توقفه عليها الا ان هذه التنزلات لوازم
لها لزوم المعلول للعلة اي لوازم متأخرة وهذه التنزلات اي الطبيعة بما انها متعينة مغايرة للطبيعة من حيث هي كما هي
التغاير بحيث يختلف الآثار المترتبة عليها فما يثبت للطبيعة من الآثار المختصة بها الا يمكن ان يترتب على هذه التنزلات
اي الطبيعة المتعينة ويجوز ان لا يصدر الطبيعة من الجاعل ولا يصدر الطبيعة المتعينة الا بانضمام شيء زائد فقد يحصل ان
الطبيعة المرسلة موجودة والطبيعة المتعينة موجودة ... الا ان موجودية الطبيعة المرسلة بوجود مطلق وموجودية الطبيعة
المتعينة بوجود خاص فموجودية الطبيعة المرسلة تسمى بالوجود الالهي وموجودية الطبيعة المتعينة تسمى بالوجود
الطبيعي ثم لما كان زعم المشائين ان تكثر الطبيعة انما يكون بالتعلق بالمادة فالشيخ ابو علي واما كونه مع مادة وعوارضها
الخ فقد تحقق ان حال الطبيعة المرسلة غير حال الطبيعة المتعينة وان الطبيعة المرسلة متقدمة على الطبيعة المتعينة
وان التشخص ليس مساوقا للوجود مطلقا بل للوجود الطبيعي فحسب ويصح علية الهيولى للصورة وبالعكس على ما زعموه وبه يصح
ارتباط الحادث بالقديم على طريق تسلسل المعدات بان طبيعة المعدات بحولها للقديم وشيخ الغزنوية لازم
للطبيعة في الوجود فلا يقع انتفاء جميع افرادها راسا ويكفي لكل معد موجود المجاعل تلك الطبيعة وشرط زائد واعداد معد
توقفه كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى وبه يصح كثير من مسائل الحكمة كما لا يخفى على المتتبع وهذا الذي ذكرنا وان لم يقبله اهل
المتوسط لكنه النجاة ولا يتبعه الغفلة المتوقد فافهم والعن هذا فانه سر الحكمة **قوله** وحاصله ان الحيوان لا بشرط
شيء جزء في الملاحظة التفصيلية الخ لما كان كلام الشيخ موهما لان الطبيعة جزء من الشخص الذي هو الطبيعة لا بشرط شيء بناء
على ان المراد الجزئية في بعض الملاحظات لا الجزئية في الواقع **قال** في الحاشية لذلك ان شخصا من الحيوان هو في
الى ... في الملاحظة الاجمالية امر واحد من غير تكثر وفي الملاحظة التفصيلية يقرب من التحليل صار متغايرا وكان الحيوان
بما هو جزءه ومن المعلوم ان ما هو جزء الشيء ومعتبر فيه في ظرف لا يتخلف في ظرف آخر والا كان لا من حيث الجزئية
انتهى ولك ان تقول المراد من الحيوان لا بشرط شيء مجموع الطبيعة والعرض اللازم من لوازم التشخص الموجود مع وجود
والطبيعة اذا اعتبرت مبهمة بالنظر الى هذا المجموع ينبغي هناك مراتب ثلثة كما في الجنس بالنسبة الى النوع وقد
عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة والثالث نوعية هي جزء للشخص بمعنى المجموع فتدبر **قوله** ثم هذا نقض القائلين بالوجود
الطبيعي الخ حاصل هذا المذهب ان الموجود في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة المتكثرة لكن تلك الاشخاص اذا
حصلت في واحد منها في العقل يصير امرا واحدا موضوعا للكلية بحيث يصح عند العقل ان يوجد متكثرة وليست هذه
الصورة العقلية مغايرة للاشخاص بل هي نفسها فالاشخاص كثيرة بالذات وواحدة بالعرض لوحدة الصورة
العقلية الجامعة من حيث لا واحدة ولا كثيرة اذا وجدت في الخارج يكون كثيرة واذا وجدت في العقل يكون واحدة

ﻓﺎﻟﻄﺒﻴﻌﺔ ﻛﻼﻫﻤﺎ ... ﻭﻳﺘﺮﺗﺐ ﻋﻠﻴﻬﻤﺎ ... ﺍﻟﻨﻮﻉ ... ﻣﺮﺍﺗﺐ ﺗﻨﺰﻻﺗﻬﺎ

وهذا هو الذي اشير اليه كلام المحقق الطوسي المنقول من قبل في مقصد الوجود الذهني وعلى هذا لا يصح فرق الشيخ بين الوجود الطبيعي والالهي وكون
احدهما من الآخر بل لا يصح هذا الراي وهذه الطبيعة المرسلة لها حقيقة لها اي ماهية قد عرفت بها عن الحقائق الاخرى وهذا هي الا
فلها وحدة حقيقية وبالذات فانه الامر هذه الوحدة لا تنافي كثرة التنزلات قوله والقول الفصل انه ان اريد بالطبيعة
الطبيعة المطلقة اه قال الشيخ اي شبيه الحاصل ان الموجود في الخارج نفس الطبيعة متقرنة بالعوارض المخصوصة فلها في الخارج باعتبار ذاتها من
حيث هي وحدة مبهمة وباعتبار العوارض تعدد وهذان الاعتباران متحدان في الوجود ومتغايران في الملاحظة وكلا الاعتبارين
موجودان في الخارج فان تلك الوحدة لا تنافي الكثرة اذ الوحدة التي بها فيها هي الوحدة الغير المتعينة فالعبارة المشهورة
انها موجودة بعين وجود الافراد لو هم مذهب القائلين تعدد ما حيث ذهب لوجودها من حيث الوجود فقط لكان عبارة البعض
انها موجودة من حيث الذات ومن حيث الفرد نه اشع اراد بقوله وهذان الاعتباران متحدان في الوجود موجود بوجود مطلق
واعتبار الاشخاص المكتنفة بالعوارض موجود بوجود مخصوص ولم يرد ان ليس بينهما تغاير وجود او صلاحية لا يصح تقدم احد الاعتبارين
على الآخر ولم يرد بقوله ومتغايران في الملاحظة ان ليس بينهما تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير في الملاحظة التغاير الاعتباري
وكيف لا يكون بينهما في الخارج وقد عرض لكل منهما الاحكام المتغايرة في الخارج البتة بلا شك وايضا لا احد الاعتبارين تقدم
على الآخر وقوله وكلا الاعتبارين موجودان في الخارج مع وصف التغاير بالاطلاق والتعيين حتى يثبت تغاير المراتب قوله اي
المأخوذ لا بشرط شيء هذا يدل على ان حيثية الاطلاق ليست تقييدية انما هي شرح للطبيعة المرسلة وعنوان لها ولا شك في ان
لها في حد ذاتها وحدة بها هي ما هي وهذه الوحدة غير الوحدة الشخصية التي تعرض لها بعد تعينها قوله لان الحيثية الاطلاقية
قد عرفت ان الحيثية المذكورة ليست حيثية تقييدية وانما هي عنوان لنفس الحقيقة المرسلة واذا لم يكن تعدد فلا دخل لها في
المنع عن التعدد لكن الامر غير خاف على ذي بصيرة فان الطبيعة المرسلة لنفسها واحدة وانما تصير متعددة بعد تعينها واذا
تعينت تصير غيرها فهذه المرتبة يعرض لها الكثرة فالكثرة تعرض لها في مرتبة متأخرة قوله والطبيعة بهذا الاعتبار
موضوع الطبيعة اه هذا غير مطابق لكلام القوم فان موضوع الطبيعة عندهم المهية المأخوذة مع الوحدة الذهنية مجردة عن
الافراد ويعبرون عنها بالمهية المجردة والمهية من حيث الاطلاق والمهية من حيث انها عامة ويصرحون بان موضوع الطبيعة مجرد
ويصرحون بان الطبيعة مباينة للمحصورة ولو كان الطبيعة موضوع الطبيعة لما صح هذه الاقوال والظاهر من كلامه ان موضوع
الطبيعة امر ان المهية والمهية لا بشرط لا ويلزم على هذا التسمية القضية طبيعية ووجه تسمية غيرهم من التقسيم الى الطبيعة وغيرها
من الاقسام الثلث اذ الغرض من هذا التقسيم تمييز الاقسام فالاولى ان يسمى كل قضية يكون موضوعها مغاير الموضوع
قضية اخرى باسم غير اسمها فالحق ان الطبيعة المرسلة اي المهية لا بشرط شيء موضوع المهملة وموضوع الطبيعة المهية
المأخوذة في الذهن مجردة عن الافراد وموضوع الطبيعة ليس موجودا في الخارج اذ كل موجود فيه فالفردية لازمة له وقوله
ويتحقق بتحقق افراده وينتفي بانتفاء جميع الافراد لو تم انه يسلم ان موضوع الطبيعة لا يصح فيما هو موضوع الطبيعة عند القوم
فانه لا يتحقق في الخارج ولا يتحقق في ضمن فرد ولا يتحقق جميع الافراد لو تم انه يسلم ان موضوع الطبيعة ما ذكر فلا يصح هذا القول ايضا لانه
ان اراد الانتفاء في الجملة فانتفاء فرد انتفاء في الجملة اذ قد انتفى كونه موجودة فتامل قوله وان اريد بها مطلق الطبيعة
اي المأخوذة من حيث اه قال الشيخ اي الطبيعة بهذا الوجه اعم من الطبيعة المطلقة لكونها اعم من الطبيعة المخصوصة
وموجودة في الخارج لكون الطبيعة المخصوصة موجودة في الخارج ومتصفة بالوحدة كما انها متصفة بالتعدد ولا فا

ذهنها

لا يصح وجود الافراد اذ على مذهب بانها حيث ذهب الى انها مطلقا لا كما في العبارة انها موجودة م

لا يصح فيما هو موضوع الطبيعة عند القوم فانه لا يتحقق في الخارج ولا يتحقق فرد ولا يتحقق جميع الافراد م د

الا مسلما

[illegible]

ولا منافاة بينهما الا انها مع اخذ الوحدة ليست متعددة ومع اخذ التعدد ليست واحدة امنع وانت لا يذهب عليك ان فرض الطبيعة المطلقة بالمهية لا بشرط شيء فرضها مطلق الطبيعة
المهية من حيث هي ولانك ان المهية لا بشرط شيء عنوان للطبيعة المرسلة من حيث هي كما يصح الحكم بالعموم والخصوص بل لا تحقق
بينهما نسبة اصلا لعدم المعية ولعله اراد بالمهية من حيث المرتبة الرابعة التي اخرجها وقد عرفت ان المهية لا بشرط شيء
ليس لها تقيد الا انه لا بشرط شيء بل يكون في اشتراط هذا القيد فيكون بشرط شيء واما المهية لا بشرط شيء نفس المهية
المرسلة من حيث هي فلا يصح الفرق بان في المهية بشرط شيء تقيدا في اللحاظ بكونه لا بشرط وفي هذه المرتبة لا تقيد اصلا ثم
بعد تسليم ان هناك طبيعة اعم من الطبيعة لا بشرط لا يصح قوله فلها وحدة بالذات تحت وحدة الوحدة الطبيعة المطلقة وتعدد
بالذات تحت تعدد الاشخاص لانه اذا كان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة المطلقة والطبيعة المخصوصة اي الشخص ما
يعرض لهما بالذات انما يعرض لها بواسطة الاخص ولا يكون لها بالذات ولو عد مثل هذا العروض عروضا بالذات فكل
ما يعرض للطبيعة المخصوصة يعرض للطبيعة المطلقة بالذات وما استدل عليه قوله اذ ليس لها على هذا التقدير اعتبار زائد الخ ففيه
انه يجب انه ليس لها اعتبار زائد لكن عدم اعتبار العقل استناد التعدد اليها مم ان اريد استناد التعدد اليها بالذات
وكيف يصح التعدد بالذات مع كونه من عوارض الاخص وان اريد استناد التعدد بالعرض او الاعم فسلم لكن لا ينفع
ثم فيه شيء اخر هو ان وحدة الطبيعة المطلقة وحدة عامة وتعدد الاشخاص كثرة شخصية ولا منافاة بينهما لو قد علم ان
وحدة الطبيعة من حيث هي باعتبار وحدة المطلقة فالطبيعة من حيث هي اذا لوحظت نفسها من دون اعتبار اطلاقها
ليس فيها وحدة عامة فهي اما الكثرة بالكثرة المقابلة لها فاذن لا يمكن عروض الوحدة لها الا بالعرض والحق يلزم ان
يكون هذه الطبيعة بهيات كثيرة ويصير بعروض الاطلاق واحدة وهذا الضبط واما ليست واحدة ولا كثيرة في اما لها
حقيقة بهاي ما هي متميزة عن اغيارها من المهيات فلها وحدة عامة واما ليس لها حقيقة اصلا فهي لا شيء محض واما
وتحقق تحقق فردما ويتفي بانتفائه فقد عرفت ما فيه مع ان انتفاء شيء بانتفاء الاخص لا يكون انتفاء له بالذات هذا والتحقيق
ان ليس الموجود في الاعيان الا المهية المرسلة والمهية بشرط شيء اي الشخص والمهية الموصلة بالذات والاشخاص بالعرض
ثم العقل قد يعتبر المهية المرسلة مجردة عن الاشخاص في الذهن وهي في هذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهو امر ذهني ثم الوجود
المنسوب الى المهية المرسلة وجود واحد لا تعدد فيه انما تعدد اذا تعددت المهية بعينه وربما تعينه والاشخاص ليست
امرا مغايرا للمهية المرسلة بل الشخص هي المهية المتعينة لا بامر زايد بناء على ان ما به الاشتراك نفسه ما به الامتياز فما
فالوجودات الكثيرة العارضة للاشخاص وجودات لتلك المهية فللمهية وجود بالذات هو وجود لها ووجودات
كثيرة هي وجودات الاشخاص فالعدم العارض لها بالذات انما هو رفع وجودها الذي لها بالذات هو وجود
واحد ولو ارتفع لم يبق لها وجود اصلا فيلزم انتفاء وجودات جميع الافراد لان هذه الوجودات هي وجودها
الواحد قد تعددت بتكثر المهية الموجودة واما عدم فرد فهو رفع حصة من ذلك الوجود ولا يلزم منه انتفاء حصة
منه انتفاء لنفس الوجود المطلق فليس مثل العدم عدما لها بالذات اللهم الا بالعرض فقط فلا يتحقق الحقيقة المرسلة
الا بانتفاء جميع الافراد لا بان يكون انتفاء الافراد سببا لانتفائه بل من اللوازم كما ان وجود الافراد من اللوازم
لتحقق وجود الحقيقة المرسلة كما قد علمت وينتفي الحقيقة في مراتب التنزلات بانتفاء فرد وتوجد بوجوده فتامل وتحقق
فانه تحقيق شريف قوله لا نسلم انه اذا كان عدما مطلقا اه وهذا المنع على ان يكون مكابرة فان الضرورة

والمهية المطلقة متحدة معها بالذات ... والوحدة التي ... م

حاكمة بان العدم المطلق لا يصح مخصصا ومتخصصا والفصل ليس فيها ابهام بحسب بل ابهامه بحسب الانسان فقط لا ابهام
المبهمة فقط فتأمل قوله. فلا نسلم انه اذا كان عدما للاتعين كان وجوديا ظاهر هذا الكلام يدل على اختيار
الشق الثاني وهذا انما يصح لو كان مراد المستدل اعم من ان يكون فرد اللاتعين ومفهومه واما اذا كان المراد مفهومه
كما يفصح عنه كلام المستدل فهذا المنع يرجع الى منع انحصار العدم المضاف في عدم اللاتعين وعدم التعين قوله
ويكون التعين المسلوب عدميا فيكون اللاتعين وجوديا ويكون عدم اللاتعين وجوديا وعدميا وفيه انه اذا كان
التعين المسلوب عدميا فهو عدم اللاتعين الخ والكلام في مسلوبه ولا تسلسل فيه الى مسلوب وجودي فيكون اللاتعين
عدميا فسلبه وجودي فالتعينات كلها وجودية للتشابه فتأمل فيه قوله مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا عينه
على هذا التقدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث كذا في الحاشية فان ابطال الشقين موقوف على ان عدم العدمي
وجودي وهذا المنع متوجه اليه لكن هذه المؤاخذة شبيهة بالمؤاخذة اللفظية فان مقصود المستدل ان عدم العدمي
يلزمه الوجودي فقد لزم صيرورة الماهية متعينة امر وجودي به الامتياز فيكون تعينا فتأمل فيه قوله ولو سلم فلا نسلم
تماثل التعينات على هذا التقدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث والرابع كذا في الحاشية لان تماثل التعينات دخيل في الشقوق
الثلثة وتحقيق هذا المنع ان مقصود المستدل اثبات كلية ان كل تعين وجودي كما يفصح دليله في منع التماثل فلا يلزم المدعي
الكلية ولو كان مقصوده ابطال الكلية للخصم ان كل تعين عدمي لكان صرف التماثل لغوا فتأمل قوله اللازم منه ممنوعيه دا
ظاهر هذا ان تقابله العدمي للوجودي انما يقتضي كون العدمي عدما للوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم فالمستدل لم يفرق بين
المعدوم والعدم لم انه اذا كان معدوما كان عدما فلازم ان المعدوم منه اذا استلزم كونه عين العدم فالموجود ايضا
يستلزم كونه عين الوجود فيكون الوجودي وجودا فتأمل قوله الظاهر ان المراد بالوجودية التعين وعدمية الخ قال الشارح الظاهر
الظاهر ان الامام اراد بالعدمي ما يكون العدم داخلا في مفهومه فهو اما عدم مطلق او عدم ملكة مضاف واراد بالوجودي
المقابل له اي ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه وهو اعم من الموجود انتهى وعلى هذا فالمدعي ان التعين ليس داخلا
في مفهومه العدم والكلام معه اعتبارا وهذا الى ترى فان الاني لا انكر هذا بل انما انكر موجوديته اذ امكان الوجود
وح يكون مستندا لا في موضع الخلاف بل عبارة لم يذكره احد فتأمل قوله واما ما ذكره المصنف من منع الوجودي
والعدمي اه مقصود المصنف ان التعين صفة لكنه قطعا في المقصود ان التعين هل صفة وجودية ام لا فضلا الوجودي صفة
من شأنها الوجود وعبر عنه بلازمه الذي هو كون ثبوته لموصوفه لوجوده له فان الصفة التي من شأنها الوجود
الخارجي انما يكون الاتصاف بها لوجودها للموصوف لا لانتزاعها كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله ولا تطبق عليه
ادلة الطرفين هذا اعتراض ظاهر فان ادلة الطرفين تقتضي موجوديته وكونه صفة او معدوميته قوله يمكن ان نقرر مراد
المجيب اه فيه شيء ستقف بعد ان شاء الله تعالى قوله حاصل هذا الجواب على ما هو الظاهر قال في الحاشية هذا الجواب
والجواب الاول على ما قررناه مشتركان في منع توقف انضمام التعين الى التعين والفرق ان الاول مستند بان
انضمام التعين يتوقف على امتياز المنضم اليه عما عداه في الجملة لا على تعينه والثاني مستند بانه يستلزم التعين
ولا يتوقف عليه في ثبوت النظر المذكور مشترك الورود على كلا الجوابين ويمكن ان يكون الجواب الاول منعا للمقدمة الثانية
والجواب الثاني منعا للمقدمة الاولى وح يكون النظر واردا على الثاني فقط انتهى وانت لا يذهب عليك انه الثاني

وسلبه لا يلزم منه ان يكون المسلوب وجوديا وهو ظاهر وعلى هذا ينبني كلام الشارح المحقق ان المراد بالوجودي

الجواب الاول منع المقدمة الثانية فالمقدمة تعليل لبطلان الشق الثاني تقامة فح يكون المراد التميز ما هو المراد في المقدمة الاولى وكون الاتصاف على القدر وجودية الضمائم العقلية ثمرة الشيخ كما يجوز ان يطرح حاصل المقدمة الثانية ان التعين السحيح بعدم علي الانضمام التعين فح لا يتوجه الجواب الاول لان المقدمة عرفا [illegible] فح فتامل تم يتكلم الحشي بشي آخر اذ لكس حاصل هذا الجواب ما فهم المحشي وكيف يمنع الشارح المحقق لو [illegible] الوجود به على تعين الموصوف وقد نص قدس سره في المقصد الثالث من مرصد الوجود ان ثبوت الصفة الموجودة فرع وجود الموصوف وقد صرح في المقصد ايضا ليس لقيام الصفة بالشيء موجود سفسطة والوجود عنده لا يعقل بدون التعين وقد صرح في الموقف الثالث والرابع ان التشخص كالمتشخص المحل بل حاصل هذا الجواب انه كما اشار اليه قوله ويمكن حمل هذا الجواب على ذلك وبيانه انا لا نسلم توقف انضمام التعين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف كما في انضمام الفصل الى الجنس فان الانضمام قد يكون بصفة موجودة بوجود مغاير للمنضم اليه وقد يكون منضما اليه متحدا مع المنضم اليه كانضمام الفصل الى الجنس انضمام التعين من قبيل الثاني دون الاول واطلاق الانضمام على ما يعم انضمام الفصل الى الجنس تجوز فافهم ولكن من الشارح قوله التعين ليس من الممكن اه هذا البحث فان الجزء العقلي عند القائل بوجود الكلي الطبيعي موجود البتة لكن بوجود الكل ومجعول بجعله فكيف لا يكون ممكنا والاحزم الاجناس والفصول عن حيز الامكان واما عند الشيخ بوجود فالموجود التعين فكيف لا يكون ممكنا قوله وحصر الممكن في المقولات العشر عند الحكماء اي الحصر في المقولات العشر بان يكون المقولات ذاتية لما تحتها لا يوافق اصول الفلاسفة ايضا كما عرفت قوله لاستلزام التركيب العقلي التركيب الخارجي عندهم اه القول بالاستلزام مؤاخذة بالتصحيح عند المتكلمين لكن الامر سهل لان ذاتية المقولات بما يصدق عليه مما انكرها المتكلمون قطعا قوله اثر الجعل بالوجود الحقيقي اه قال في اي شيء قد سبق ان الوجود الحقيقي للممكن واجب لذاته قايم بنفسه ليس قايما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع والتعين الحقيقي اي ما به التعين ليس جزءا خارجيا للممكن ولا جزءا ذهنيا كما سبق تقريره بعد اقوى دليل ولا وصفا قائما به لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع كما حققنا في الوجود بلا تفاوت فالتعين الحقيقي متعين بنفسه قايم بذاته كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه واجب لذاته وبالجملة الوجود والتعين مفهومان انتزاعيان ومنشأهما وحقيقتهما ذات واحدة موجودة ومتعينة بنفسها فتامل جدا فانه اصل المعرفة واساس الحكمة وبه تظهر المطالب العالية انتهى وقد عرفت انت فيما سبق ان هذا الرأي باطل ولا يصح تعين الاشخاص المختلفة والماهيات المختلفة بامر واحد ذاتا واعتبارا قوله لان ثبوت الذاتي للذات اه اشارة الى وجه عدم لزوم نفي وجودية التعين مع اتحاده مع الذات جعلا ووجودا من الدليل الاول وتقريره ان الوجودية بهذا الوجه لا يتوقف على تميز الذات وتعينه لانه ذاتي للتشخص على هذا التقدير وثبوت الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات وتعينها قوله والتحقيق انما هو في الامور الموجودة اه اشارة الى عدم لزومه من الدليل تقريره ان التحقيق انما يمتنع في الامور الموجودة المتميزة كل منها عن صاحبه وجود المرتبة والاجزاء العقلية ليست موجودة مرتبة وعبر عن الاجزاء العقلية بالامور الاعتبارية اما لان تميزها في اعتبار العقل او بناء على زعمه ان الجزء العقلي يمتنع الوجود في الخارج والحق في الوجه ان يقال لا تسلسل لان التعين متعين بنفسه تعين آخر قال المصنف فان النزاع لفظي قبل هذا اصلح من دون تراضي الطرفين لان المتكلمين لا يقولون

كما افاد المحشي بقوله بل الجواب

بوجودية التعين على الوجه المذكور فتأمل فيه **قال** ان المحقق قدس سره فان الحكماء يدعون ان التعين موجود على انه عين
الماهية او اعلم ان قدمار اه الافضل من المحققين والاشراقيين والشيخ المقتول من المتأخرين قائلون بزيادة التعين
بمعنى ما به التعين اي ما يكون منشأ ومصداقا للامتياز وعينيته للماهية لكن لا كما ان التعين متعين بنفسه كذلك الماهية متحد بها ذاتا
ووجودا وجعلا لان اتحاد الاثنين باطل عندهم مطلقا لا يصح ان يعتقده عاقل ولا يجاز عم ان المحقق قدس سره في هذا الكتاب
وفي حواشي شرح المطالع والكاف قد رجع عنه على ما يظهر من بعض رسائله قدس سره من ان الموجود هوية بسيطة مانعة عن الشركة
متميزة بنفسها والماهيات الكلية غير موجودة بل على ما حققنا ان الماهية بنفسها ما به الامتياز كما انها ما به الاشتراك واما جمهور
متأخري المتفلسفة فيسلكون في امر التعين والوجود سبلا معوجا لا يهتدون الى منازل المطلوب سدادا ودليلا **المقصد**
الحادي عشر قال المص قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين امرا موجودا ان التعين ان علل بالماهية
قد حرر المص هذه المسألة في علة التعين انه اما ان كان نفس الماهية بوسط او بلا وسط فالنوع منحصر في شخص وان لم يكن معللا
بها فمعلل بالمادة وعلى هذا فالتعين امر مغاير للمادة بل هو امر به تمتاز الماهية معلل بالمادة وعلى هذا فالتعين امر مغاير
للمادة بل هو امر به تمتاز الماهية معلل بالمادة وان المص قدس سره بنى الكلام على كون التعين وجوديا ولا يظهر لذلك وجه
فان التعين لو كان عدميا فلا بد لثبوته من علة ايضا فيجري الكلام فيه وقال بعضهم ان المادة مناط الامتياز في الكلي
المتكثر الافراد فيصار التعين هو المادة فزعموا ان المادة متعينة بنفسها وغيرها من الماديات متعينة بالمادة وفساده ظاهر اذ لا يخفى
فانه لا بد من تعدد المواد حسب تعدد الاشخاص فيلزم تعدد الهيولات عند ورود الفصل وسيجيء ان شاء الله على المجيز في ذلك ومع
قطع النظر عن ذلك فلا شك ان المادة حقيقتها كلية صالحة للاشتراك بين الكثير فلا بد عند تعينها من امر متميز فهذا الامر
اما نفس ماهية المادة فكذلك المادة بنفسها ما به الامتياز واذا جاز هذا في ماهية المادة فليجز مثلها في سائر الماهيات ٧ والاشتراك وهي بنفسها ما به
ولا يحتاج في الماهية المتكثرة الافراد الى مادة يكون مناط واما غيرها فيجري التوقف من كونه وضعا او زمانا او محلا او على الاخر
كما لا يخفى ثم الاولى قد اطلع مع ان مثلها على تقدير صحتها يمكن القول به في كل ماهية فلا يحتاج في تكثر الافراد الى المادة واذا
تاملت فيما ذكرنا وجدت القول بان المواد متخالفة بالحقيقة فلا يحتاج في تكثرها الى مادة اخرى ونوع كل مادة منحصر في شخص
واحد فلا يحتاج الى متميز ابدا غير مجد فانهم ثم ان الفلاسفة من الذين استدلوا على هذا المطلب ان الطبائع المتكثرة الافراد بعض
تعينها وتميز افرادها نفس الماهية ولوازمها المشتركة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالتميز بامور مفارقة فيمكن ان يزول
تلك الامور عن الماهية فقبولها قوة واستعداد والقوة من لواحق المادة وهذا الوجه فانه يدل على لزوم المادة للكلي المتكثر الافراد
ولا يدل على ان مناط التكثر التعين ومصداقه هو المادة بل ولا يدل على العلية ايضا فتأمل فيه ملاحظا دقائقه ثم على ما حرر المص
الحاصل ان من الماهيات ما يكون علة لتشخصها فينحصر في واحد ومنها ما لا يكون علة فلا بد من مدخلية المادة فالكائن نوع افراد
كثيرة متكثرة افرادها والا انحصر في فرد قلنا ان مطارحة فنقول علية الماهية للتشخص غير معقول على ما حرر المص لان التشخص عنده متحد مع الماهية
ذاتا ووجودا فكيف يستقيم العلية وهل هذا الا كان يقال الجنس قد يكون علة للفصل كيف والعلية يقتضي المغايرة بين
العلة والمعلول ذاتا ووجودا ضرورة تقدم العلة على المعلول وكذا لا يستقيم على ما اختاره الفارابي وتبعه غير واحد من
المحققين كالمحقق الدواني واختاره الخفري من ان التشخص هو الوجود فكيف يستقيم وعلى نحو وجود الممكن لا يكون نفسه فلا يكون
علة لتشخصه ثم ان الفلاسفة يدعون حين ابانته ان التشخص نفس ذاته ثم ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالتشخص والوجود

كان الامر كذلك كيف يكون الماهية علة لتشخصها ثم انه من الفطريات ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه على السواء والعلة لا يكون
نسبتها الى المعلول وغيره على السواء فتامل فيه وقد قرر البعض هذه المسئلة بوجه آخر وهو ان المراد بكون التشخص نفس
الماهية انه ليس من حاجة الى مادة كالنفس بل هذا الشيء قائم بنفسه اي ليس قائما بالغير وح فالحاصل ان الماهية التي لا يكون تشخصها
من جهة المادة بل بنفس اضافة الوجود اليها يجب انحصارها في فرد لانه يصير التشخص من لوازم وجود الماهية واذا
لم يكف اضافة الوجود للتشخص بل يكون التشخص من العوارض المفارقة فلا بد من مادة لان العوارض المفارقة
لا تحصل لشيء الا من قوة واستعداد وعلى هذا لا ينطبق الدليل المذكور في المتن الا ان يقال انه من مخترعات المرجحين
ثم اعلم انه يمكن على ما قررنا سابقا من ان الماهية المرسلة موجودة بوجود آخر من دون توقف على التعين اصلا ان يكون وجودها متعينة
لا ترتبه كر واذا كان لها ذات مغايرة للمتعينة باعتبار وكذا وجودها مغاير لوجودها بدلالة ثبوت احكام من دون ثبوتها للمتعينة
لكن ذاتها مغايرة لذات المتعينة ووجودها لوجودها لم يصح ثبوت حكم لها دون المتعينة لان الثبوت انما هو في الوجود ولو
بالعرض فقد بان لك ان المرسل مغايرة ذاتا ووجودا للمتعينة يجوز ان يتغاير بحسب لا يسري الاحكام الا بالواسطة الى ان نبه
واذا كان الامر كذلك فيجوز ان يكون المرسلة علة للتعين الذي هو الماهية المتعينة ويكون متقدمة عليها بالوجود الذي هو
وجود مطلق ذاتا فتوهم العلة يجب تقدمها بالتعين على المعلول ان اريد به التشخص التعيني فغير مسلم وان اريد به التعين الممتاز
به الماهية المرسلة في حد نفسها عما عداها من الماهيات فمسلم لكن لا يلزم منه الا تقدم الماهية الممتازة عن الماهيات الاخر على
تشخص منها وتعينه ولا استحالة فيه واما نسبة الكلي الى جميع الافراد على السواء فان اريد به استواء النسبة في الصدق بعد
وجود الافراد فمسلم لكن هذا الاستواء لا ينافي العلية فان العلة لا يكون متساوي النسبة بالافاضة والا فافادة وان
اريد به استواء النسبة في الافاضة فمم ولم لا يجوز ان لا يرضى الاخر الا بعد هذا عليه فقد بان لك بما وضح الطريق صحة علية الماهية المرسلة
للحقيقة المتعينة التي هي التعين باعتبار لكن العلية على هذا الوجه لا يقتضي الانحصار في فرد لجواز ان يكون علة للتعينين معا
او بواسطة احدهما الاخرى وانما يلزم الانحصار لو كان العلة لان يتصف بهذا التعين في الخارج وحينئذ الاستواء بمانعه
استواء نسبة الكلي الى جميع الافراد في الصدق كما هو ظاهر هذا وان لم تقبله الفضل المتوسط لبعده عن تصديق
ان ما به الاشتراك لغير ما به الامتياز وعن ادراك الفرق بين المرسلة والمتعينة على ما هو عليه فلا يلتفت
وكن من ان كرش **قال** انه المحقق قدس سره فان حلول الشيء في الماهية اه هذا الظاهر انه مستغنى فان فرعية
الحلول لتعين المحل لا يستلزم عدم احتياج المحل الى الحال ولا يظهر لزوم الدور فالمناسب ان يرجع الضمير الى ما يحل لتعينه
ان ما يحل في الماهية فرع لتعينها فلو كان المحل محتاجا في تعينها الى ما يحل يلزم الدور لكن فيه ان فرعية وجود الحال مطلقا
من حيث التشخص والماهية ممنوعة في كل حال فلم لا يجوز ان يكون من الاحوال ما يكون تشخصه فرع التشخص المحل ويكون ماهيته
علة لتشخص المحل كما يقولون في تشخص الهيولى وتشخص الحركة بالنسبة الى الصورة والزمان ولا استحالة في كون الماهية
الكلية علة للتشخص وانما الاستحالة في ان يكون الشيء الكلي بانضمامها تشخصا **قوله** الحلول كما يقتضي تعين المحل كذلك
يقتضي تعين الحال اه فيه انه لا ضير في ان يكون الحلول فرعا معلولا لتعين المحل والحال جميعا لكن تعين المحل علة لكون
الحال يلزم من علية الحلول لتعين الحال الدور **قوله** ويستلزم تعين الحال استلزام المعلول لعلته اه اقول لا بد
على ان الخ كانه تفريع على عدم ما بينه سابقا من ان الالتصاق الانضمام فرع للتشخص فان الحلول هو الالتصاق **قوله**

و الكان وضعا اعتباريا مع هذا النحو لا يتصور فانه قد بني الكلام على ان التعين امر موجود **قوله** والتحقيق ان نحو الوجود
منشأ التعين اه يعني ان منشأ التعين على نحو الوجود ووجود الحال وجود المحل فيتوقف على المحال فكذا التعين يتوقف على تعينات
على تعينات المحال وقد نقل ههنا حاشية هي قوله التعين لا يعلل بالماهية من حيث هي بل الماهية من حيث الوجود فانها من حيث هي
لا تقتضي شيئا مع ما تقتضي ضرورته كيف والآثار انما تترتب على الموجود وبالجملة منشأ التعين هو نحو الوجود سواء كان
ذلك الوجود من قبيل وجود الشيء في نفسه او ظاهره في مادة والجود عنها او من قبيل وجود الشيء بعينه وهو في المقترن بهاده
هذا ان الوجود دان الى الوجود الحقيقي القائم بنفسه الواجب لذاته انه ذات لا يذهب عليك ان علية الماهية من حيث الوجود
للتعين لا يصح الا اذا لم يكن الوجود والتعين متساويين كما بينا لكن ان الماهية المرسلة موجودة بوجود مطلق متقدمة
على الاشخاص تترتب الاحكام والكانت الاشخاص نفس الماهية المتميزة ولا يرتضيه المحقق كما يظهر من حكمه مادة الوجود
الشخص ثم القول بان منشأ التعين نحو الوجود الخاص ينافي علية الماهية من الوجود فانه اذا كان منشأ الشخص نحو الوجود
فالتعين نحو الوجود ولا نعني بالتعين الا منشأ الامتياز فلو كانت الماهية من حيث الوجود علة لتشخصها يلزم تقدمها
من حيث الوجود على نحو وجودها الا ان يقال المراد نحو الوجود الفرداني او الماهية من حيث الوجود الماهية الموجودة
بالوجود المطلق كما قررنا من قبل واما قوله ويرجع هذا ان الوجود دان الى قد عرفت ما فيه فلا نعيده **قوله** نعم يبقى الكلام
في كون العقول غير مادي بهذا المعنى يعني ان دلائلهم لو تمت لزم منها كون العقول موجودة لا في محل وغير قابلة للاشارة
فقد لزم ان لا يكون لها مادة اصلا لكن بقي الكلام على تلك الدلائل كما هو مسطور في موضعه في كتب القوم وليس ههنا
كلام الا بعد ثبوت ما ادعوا **قوله** ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية ذهب الصوفية الكرام
الى ان اول ما ظهر النفس الرحماني العماء وهو حقيقة الحقائق جامعة لجميع الحقائق ثم ظهر فيه الملائكة المهيمة الذين قد هاموا في
مشاهدة جمال الحق وليس لهم تنبه بانفسهم ولا بالعالم وانما لهم المشاهدة على الدوام ثم خلق فيه العقل الاول قد
اودع فيه ما يكون من ابتداء خلق العالم الى يوم القيمة الى الذبح الموت وهو المعبر عنه في الحديث بالقلم وهو اكرم
الخلق عند الله سبحانه ثم خلق النفس الكلية التي قد افاض عليه العقل ما اودع اياه على التفصيل فيظهر في العالم على حسبه
وهو المعبر عنه في الحديث الشريف والقرآن العظيم باللوح ثم خلق الطبيعة السارية في اعيان العالم التي يظهر منها الآثار
والاحكام في العالم وخلق الهباء التي فيه استعداد ظهور الصور واول ما قبله صورة الامتداد الجسماني فخلق العرش
الذي هو مستوى الرحمن بلا كيف وخلق حملة العرش ثم الكرسي الذي هو مستوى الرحيم بلا كيف ويظهر منه الرحمة
والغضب وخلق ملائكة موكلة بها ثم خلق الفلك الاطلس وجعل فيه بروجا وخلق الملائكة الموكلة بها ثم خلق
فلك المنازل وخلق الملائكة الموكلة به ثم خلق العناصر وخلق الملائكة الموكلة واول ما خلق منه الهواء فخلق الماء
والارض وتكونت النار من الهواء فتكونت من هذه الطبائع الاربع المركبات واول ما خلق منها الافلاك
السبعة فقد املاء بها خلاء العالم وتكونت الملائكة بعدد لا يعلمه الا الله تعالى في السموات السبع والارضين وتكونت
الجنة فوق السموات وجهنم من تحت الى اسفل السافلين ولتفصيل هذا عرض عريض لا يتحمله المقام ومن شاء الاطلاع
فيه فليرجع الى الفتوحات المكية لخاتم الولاية المحمدية الشيخ الاكبر قدس سره واذاقنا الله تعالى ما اذاقه واذا عرفت
هذا فاعلم انه اين كلام الفلاسفة من هذا الرأي الشريف المؤيد بالنصوص الموحاة الى الرسل الكرام صلوات الله

ط واما وجود الحال فلتعلق
الطبيعة بالقياس الى المحال
فلذا توقف تعينها على
تعينات المحال

مد وسلامه عليهم لا سيما على سيدهم وخاتمهم وعلى آله واصحابه واتباعه باحسان ولم تظهر الى الآن وجه المنابهة بين كلام
الفاضل وغيره من موالي الكرام والله اعلم بحقيقة الحال قوله ولا يبعد ان يقال العقل الاول هو الصادر الاول اه يريد اقامة
الحجة على ان العقول غير مادية وذلك ليس لها محل اصلا وبنى الكلام على ان الصادر الاول لا محل له والا لم يكن صادرا اول هذا وكذا
العقل الذي يزعم انه محل الآخر وحصل في الحاشية وقال الصادر في المرتبة هو العقل الثاني لكن الصادر الاول هو العقل
الاول محلا له مثلا لما تقرر عندهم ان الشيء لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له معا والحاصل ان العقل في السلسلة الطولية فاعل فلا يكون
قابلا وانت لا يذهب عليك ما فيه فانه غلط باشتراك الاسم لان القابل بمعنى المنافية للفاعلية بمعنى القوة الاستعدادية التي
هي الانفعال التجددي والذي يلزم كون القابل فاعلا بمعنى الموصوف فاعلا ولا استحالة فيه ولزوم كون المتصف فاعلا فلم
فتدبر قوله حتى قال بعض ارباب الذوق والشهود اه قال ارباب الكشف قدس الله اسرارهم ان النفس الناطقة تتعلق بالبدن
لتحصل لها الكمالات التي خلقت لاجلها فيحصل لها بهذا البدن اخلاق وملكات فاضلة او رذيلة ولهذه الملكات صور
في عالم المثال باقية وهي جواهر لطيفة من جواهر هذا العالم واذا طرأ الموت وانفصل النفس عن البدن تتعلق ببدن
مناسب لتلك الملكات شريف او خسيس على حسب الاعمال الكسبية فيلقى هذا البدن مع هذا النفس في حفرة من الحفرات
فيشاهد [illegible] لانه عن العقائد ويحصل صورة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشهودة فلان
انه من هو فان اجاب على ما هو الحق توسع له تلك الحفرة ويحصل صور تلك حورا وقصورا وغير ذلك في جنان فيتلذذ
ويتنعم فيها الى الحشر وفي عقاب وحيات ونيران ان كان خبيثا في الشريعة الحقة وهذا قول حق وكلام صدق وليس فيه الا
بميز النفوس بذلك البدن المكتسب وقد سمعت بعض من اطنبه ارباب المشاهدة واذعنه من الصحابة المكاشفة
ادام الله فيوضه ان للنفس الناطقة تعلقا خاصا لا يعلم كنهه الا من اجاره الله بالكشف والشهود بالروح الحيواني
الذي هو جسم لطيف ولطيفة من لطائف الرب وسار في البدن فاذا طرأ الموت خرج هذا الروح الحيواني من البدن
الكثيف ويسري في ذلك البدن المثالي فيلقى في حفرة الى آخر ما مر وح لو ارجع الى القول بان البدن المتعلق له مدخل في التشخص
انسب [illegible] ينبغي ان يكون هو الروح الحيواني فانه لا ينفك عن النفس الناطقة ولا حاجة الى التكلف الذي ارتكبه المحشي قوله
وبالجملة النفس تتعلق بما في البدن تمام العمر اه قال في الحاشية ما يبقى تمام العمر هو مادة الشخص اذ هي مادة تتعاقب عليها الصورة
والاعراض المتواردة عليها وبه يندفع الاشكال المشهور في الحركة الكمية وقد حققنا في حاشية شرح هياكل النور ولم تصل
الى حتى ننظر ما ذا قال فيها والظاهر انه لا يندفع الاشكال ببقاء مادة الشخص فانه ان اريد بالمادة الهيولى الثانية فلا
ان تلك المادة باقية على مقدارها وقد انضم اليها مادة اخرى من الاجزاء الغذائية لها مقدار فيحصل مجموع المقدارين
مجتمعة فليس هناك الاجزاء ذوات مقدارات كانت متفرقة ولم ينعدم مقدار كان اولا ولم يحدث مقدار متجدد وان اريد
بها الهيولى الاولى ففيه ان الهيولى المشتركة الباقية ليست متحركة في الكمية ولا يصح القول بان النار تنمو كما يصح القول بان الحيوان ينمو لان
[illegible] حقيقة موجود ومع ما [illegible] الهيولى [illegible] فانما هي من بعضها [illegible] البدن مدة العمر فمعنى الكلام بان
الهيولى باقية على مقدارها وقد انضم اليها مادة غذائية فلا عدم للمقدار ولا تجدد له فتدبر قوله اي باحد بها لا على التعيين
اي لا باحد بها على التعيين والا يلزم انعدام النفس بعد المفارقة كذا في الحاشية قوله امتياز النفس عن غيره بعد المفارقة
[illegible] فالبدن فيها من قبيل العلة المعدة للامتياز وامتياز النفس قد حصل لها بنفسها او بامر آخر وفيه الكلام فتدبر قوله ولو

لا بمعنى مطلق الموصوفية

وان لم يكن [illegible] على النفس [illegible] تلك الصور [illegible] الصور

كان امتيازها بصور الاعمال اه قد عرفت ان كون الامتياز والتعين بصور الاعمال الاظهر من كلامهم قد الى ... وقد التسليم
لا يرد ما اورد بهذا المسلك ... امتياز نفوس الفتيان بصور اعمال علم الله سبحانه انهم لعلمهم ...
احياء الى وقت التكليف وقد صح عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه واختاره الشيخ الاكبر انه ... يوم القيمة ...
بالدخول فيه فمن كان ... لي الحب لو كان حيا كان مومنا مطيعا يدخله ويا ثمر وتصير تلك النار بردا وسلاما على ...
الجنة ومن كان في علمه تع بحيث لو بقي حيا كان شقيا لا يدخله فيدخل الجحيم قوله فلمادة العنصرية تعين بالذات مستندا الى
ما بينها هذا الى آخره لا صولهم فان تعين الهيولى معلولة للصورة بماهي صورة فكيف يكون مستندا الى الجهة الا ان يقال ان
مصداق التعين نفس ذات الهيولى وهذا لا ينافي كونه معللا بالصورة ومع قطع النظر اليه ما مر الاشارة اليه من قبل ان نفس
ماهية الهيولى صالحة للاشتراك وبالتعين قد امتنعت عن الاشتراك فلو كان مصداق التعين نفس ماهيتها لزم كون ما به
الاشتراك نفس ما به الامتياز وبعد تجويز هذا فالحكم المتكثر الافراد والحكم المنحصر في فرد امر ... كون التعين بعض
الماهية كما مر في التحقيق قوله وهذه التعينات منشأ لتعينات الاشخاص فان قلت اذا كان
الاشخاص فان قلت اذا كان التعينات بالعرض لم يورث في الهيولى تعددا ذاتيا فليس يورث في افراد الماهية الحالة فيها
تعددا ذاتيا قلت هذه التعينات انما كانت عرضية لانها حصلت بعد تعين الهيولى فلم يتعدد بها التعين الذاتي ...
هويتها لكنها معتبرة في قوام الاشخاص الحالة فيها فصار بهذا العرض في الهيولى مورثا للتعدد الذاتي في الاشخاص الحالة فيه ...
قوله كما ان التعين الاول منشأ التعين العوارض اللاحقة لها وعلى هذا ينبغي ان يكون هذه العوارض مختلفة بالماهية وكل منها
متحد في التشخص لان المادة اياها انما تتشخص من حيث انها واحدة فلا يكون منشأ للتعدد والتكثر فتامل قوله وبهذا اندفع
اعتراض المصنف وجه الدفع ظاهر فان التعين الذاتي للشيء لا يكون من جهة المحل لا في المادة ولا في غيره والمادة انما
اكتسبت من المحال تعينا عرضيا ولا يلزم من جواز عروض التعين العرضي للمادة من جهة المحال عروض الذاتي للماهيات قوله
كما قيل ان هذا الجواب مناف لما ذهبوا اليه وجه المنافاة ان القول بان تعدد الاشخاص من جهة تعدد المواد يقتضي ان
يغاير مادة كل شخص من العناصر لمادة شخص آخر وهو ينافي مادة العناصر وجه الدفع ان المراد باتحاد المادة ...
اتحاد تشخصها الذي لها بالذات والذي يدعي تعددها اعم مما بالذات وبالعرض قوله وينافي ما ذكره في اصل
الدليل اه وجه الاندفاع ان الذي ذكره في اصل الدليل هو ان التعين الذاتي للمحال فرع التعين الذاتي للمحل والذي قيل
ههنا ان التعين العرضي للمادة من جهة الاعراض الحالة قوله ولي فيه لو كان تعدد القابل معللا به وجه اندفاعه
ان غاية ما لزم عدم التشخص في تعيناتها العرضية ولا استحالة فيه قوله وانعدام الجسم بالكلية بالتفريق وجه اللزوم انه
يتعدد شخص الاتصال الجوهري بالتفريق فيلزم تعدد اشخاص الهيولى لكون تعدد الاشخاص من جهة تعدد المادة والوحدة
والكثرة الشخصيان لا يتواردان على موضوع واحد في مثل الاتصال لان حادثان من كتم العدم وكذا المادة ...
فيلزم انعدام شخص الاتصال الذي كان من قبل وكذا مادته فيلزم الانعدام بالكلية ووجه الاندفاع ان تعدد
الاتصال بالشخص انما يقتضي تعدد المواد ولو بالعرض والكثرة الشخصية العرضية لا ينافي الوحدة الشخصية الذاتية
وكذا يصح تواردا الوحدة الشخصية العرضية والكثرة الشخصية العرضية على موضوع واحد فافهم قوله
القائم بنفسه من حيث انها موجودة اه انت لا يذهب عليك ان الوجود الحق مصداق التعين كما قد مر ... الوجود المصدر ...

المصداق نفس الشيء ونسبته للتعين غير بين ولا مبين فح لا يلزم الا كون المفهومات القائمة بنفسها من حيث وجودها مصداق
التعين ولا يلزم منه الانحصار في فرد لم لا يجوز ان يكون في الخارج الوجودات مصداقات للتعينات والكثرات في نفسها
مشتركة بناء على جواز ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ولو لم يجوز هذا لم يصح كون الماهية من حيث الموجودية
منشاء للتعين ولو تعين فرد واحد ضرورة ان الماهية المرسلة الموجودة بوجود الهي مشتركة قطعا وقد اعترف المحشي
الفه فلا يكون هي من حيث الموجودية منشاء للامتياز بل الى امر زائد **قوله** واما الامر المباين على انه ح نسبة الى
ذلك الشيء وغيره سواء اه تسوية نسبة المباين اليه والى غيره في افاضة الوجود ودون التعين ثم كيف والفاعل مع انه مباين
له خصوصية بمعلوله دون غيره وتسوية نسبته في كونه مصداقا له ولغيره من التعينات مسلم لكن ما يلزم منه عدم كون المباين
مصداقا للتعين ولا يلزم منه عدم كونه علة والكلام فيه على ما حرر المحشي وان المحقق قدس سره نقل ان مصداق التعين عند
المحشي ذات الشيء بلا وجه مع تسوية نسبتها الى الكل فتساوي النسبة عنده غير قادح في المصداقية ايضا ثم انه ان علة التشخص
في كل ماهية سواء كانت منحصرة في شخص او متكثرة الاشخاص انما هو الجاعل التام لانه هو المفيد للهذية فان كان للماهية مادية
يكون المادة من جملة متممات الفاعلية ومصداق ونفس الماهية في الموجودات الصادرة بهوية بناء على ان ما به الاختلاف
نفس ما به الاتفاق فتامل فيه واستقم وان لم تقبله العقل المغلوط فاعلمه مني في ظلمات الاوهام **قال** المحقق قدس سره
لو كان تعين الشخص الذي يشارك في نوعه وجوديا اه اقول لا يذهب عليك ان هذا يجري في تعينه فيما اذا كان التعين عدميا
لان ثبوت الصفة والكثرات عدمية يحتاج الى علة فعلته ماذا الماهية فيلزم الانحصار والكثرات المادة فالكلام في تعينها
والكلام في المباين فنسبته الى الكل سواء فهذا الوجه لو تم لدل على انحصار التعين واحتج ان هذا الدليل ينفي زيادة التعين
على الماهية باتفاق التسقيق في مصداقه بان الماهية اذ قابلها او المباين او امر حال وعلى الثاني فالكلام في تعينه ولانه
يتسلسل بل ينتهي الى جاعل نفسه مصداق التعين فاذا جاز هذا فالمهيات باسرها كذلك والاول باطل لما ذكرت ولتساوي نسبته
المباين والرابع ايضا باطل لان الحال يحتاج في تشخصه الى المحل فلا يكون مصداقا لتشخصه وقد مر الكلام في اثبات هذا المطلوب
مشبعا فتذكر **المرصد الثالث** في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث **المقصد الاول**
تصوراتها ضرورية **قوله** الا ترى ان كل عاقل اه هذا البيان لنفسها ما قيل ان الكلام في التصور بالكنه وما ذكر يلزم منه التصور
بوجه وان تصور وجوب الحيوانية للانسان مثلا لا يلزم منه تصور الوجوب المطلق الا بالشرطين المشهورين وبجواز ان
يكون العام ذاتيا وان يكون الخاص متعقلا بالكنه وكلاهما ممنوعان وما قيل انها لو كانت ضرورية لما اختلف في ثبوتها
واعتبارها كذا في الحاشية وجه الاندفاع ظاهر لان الكلام في هذه المقصد في الانتزاعية ولا شك في بداهتها وفي بداهة
حصصها وكونها ذاتية لحصصها ولم يخالف احد في اعتبارها ومن خالف في ثبوتها ثبوتها منشاء انتزاعها **قوله** والظاهر
ان تصوراتها نظرية لان الشك في ان منشاء انتزاع الوجوب نفس ذات الواجب او غيره وتصور كنهها ممتنع بالذات
فلا يمكن دعوى بداهتها او نظريتها واما الامكان فمنشاء انتزاعه حقائق الممكنات فدعوى بداهتها كلها غير صحيح فاما ان
يدعي نظرية كلها ان اريد بالامكان امكان الوجود الخارجي فلا بعد في نظرية جميع الحقائق الموجودة واما ان يدعي نظرية
البعض وبداهة البعض وهو الظاهر وان اريد امكان الوجود المطلق خارجا او ذهنا فالشق الاخير متعين واما الممتنع فمصداقه
امر ... ولا ماهية له حتى يكون بديهيا او نظريا فافهم **قوله** ولذا اختلف في ثبوتها واعتبارها لا يصح الاختلاف في

ثبوته منشأ الوجوب والامكان لان منشأ الاول ذات الواجب ومنشأ الامكان الماهيات ولا شك في ثبوتهما ولا مانع

النزاع فيهما من عاقل فتدبر **قوله** قلت الكلام في تعريف الوجوب والامكان بالمخصص الحوان ان تعريف

الامكان المطلق ... توقف على المطلق لان الامكان العام حصة منه الا انه اعم من حصة ...

الحصة قد عرفت بالوجوب ... خفاء الاخفاء مطلق الامكان فقد توقف مطلق الامكان على الوجوب ...

موقوفا على مطلق الامكان فلزم الدور وهذا موقوف على ان ههنا امكانا مطلقا وكل من الامكان العام وامثاله

حصتان منه ظاهر بل ليس ههنا الا مفهومان ولفظ الامكان وضع بازائهما على سبيل الاشتراك اللفظي وليس ههنا قدر مشترك

يكون امكانا مطلقا فافهم **قوله** ومن البين ان خفاء الحصة **قال** اي الشيء ضرورة ان الحصص المطلق من حيث التقيد وهذا غير

ولا خفاء في التقيد من حيث هو تقيد **قوله** والاظهر الوجوب اقرب الى الوجود الخ وانما كان هذا اظهر لان ظاهر عبارة

المحقق قدس سره والمصنف ان اقربية الوجوب الى الوجود لكونه مستلزما له وبعد الامتناع ... الامكان ...

الوجود ولاجل الوجوب العارض وكون الاقربية بهذا الوجه موجبا للاعرفية فيه نوع خفاء والذي ادى الى الاقربية في ...

واستلزامها للاعرفية جلي فيكون هذا اظهر وهذا الذي ذكرنا ما قال المحشي ان التقييد هو التقرب بحسب التعقل لا بحسب التحقق

قوله لان الوجوب ضرورة الوجود الخ **قال** اي الشيء فالوجوب فيه الوجود فقط والامتناع فيه العدم فقط والامكان

فيه الوجود والعدم معا ولا شك ان الوجود فقط اعرف من العدم فقط والوجود والعدم معا فكذا الوجوب من الامكان

والامتناع ثم الامكان **قوله** فيه اشارة الى ان الوجوب الذي يطلق على هذه الخواص الخ لا شك ان مفهومات هذه الخواص

انتزاعية كمفهوم الوجوب الذي هو ضرورة الوجود ومصداقها نفس ذات الواجب عز وجل فلا يمكن كون هذه الخواص منشأ

انتزاع الوجوب كيف وانهما انتزاعية فلا يكون منشأ الا ان يراد بهذه الخواص ذات تترتب عليها هذه الخواص

وح يكون معنى عبارة المصنف ان الوجوب يطلق على الواجب لاجل ذات تترتب عليها هذه الخواص وهذا كما ترى **قوله**

فانه اذا كان الوجوب متقولا على الواجب الخ فيه ان ظاهر سوق كلام المصنف على ان مراده ان الوجوب يطلق على ذات بتادى

الواجب لهذه الخواص التي تقتضيها الوجوب يعني ان هذه الخواص قد يطلق عليها الوجوب لان هذه الخواص منشأ

الوجوب كما قد عرفت **قوله** لانا نقول مرادهم من الخاصة الاولى والثانية مبناه ان لا استغناء انما يكون

لعينه الوجود مصداقا ما ... اقتضاء الشيء لوجود ... معلول فالمراد بهما عينه مصداق الوجود **قال** في الحاشية

القول بان ذات الواجب لعينه الوجود المطلق قول ظاهري لابتنائه على ان مصداق الوجود الخاص الوجود المطلق

وقد مر بطلانه **قوله** وبهذا ظهر لك انه لا خاصة ثالثة الخ لانه قد ظهر ان المراد بالوجوب المنشأ ولا يخفى عليك

ان هذا عين التأويل الثاني الذي ذكره قدس سره **قوله** ولا ترتب بين الخاصة الاولى والثانية الخ وهذا

لان المراد بالخاصتين منشأ انتزاعهما وهو ذات واحدة فلا ترتب فيه **قوله** اشارة الى ان الاولى في

العبارة الخ لتقدم الذات على النسبة وتقدم النسبة المركبة عليها على النسبة المرتبة كذا في الحاشية يعني ان المقصود من بيان

التغاير معرفة مفاهيم هذه الخواص التي هي معروض النسبة وهو فيه التغاير وكلا منهما مقدمان على النسبة **قوله** الا

ان يبنى على مذهب المتكلمين وحمل العينية الخ فيحكم بعينية الاولى والثانية على مذهب المتكلمين وعينية الثالثة على معنى حمل المواطاة

كذا في الحاشية لف ونشر مرتب **قوله** والحكم بصدق حمل الا ... بهذا المعنى على ... ان الوجوب ...

[illegible]

علة الاستغناء والحاجة لا نفسهما فان الوجوب والامكان لا يطلقان عليهما الا في اي نسبة كون الاطلاق بمعنى المصداق
على الحاجة لكنه او بمعنى المصداق نظر والتحقيق ان مصداق الامكان والحاجة فهذا الوجه له حاجة ذاتية فتدبر **قوله**
والمراد بالخاصية الاولى لينتج هذا مبني على ما زعموا ان عينية الوجود تنافي الامتناع وتقدم الكلام فيه فتذكر **المقصد**
الثاني ان هذه الامور اعتبارية **قوله** بان المبحوث عنه هو امتناع الوجود الاولى في تقرير الدليل ان يقال لو كان
الامتناع وجوديا لكان صفة للممتنع وجوده فيلزم وجوده ضرورة استلزام وجود الصفة وجود الموصوف لا لكل الوجودي
الباب بكون الامتناع صفة للمستحيل الوجود فان الصفة ولو كان اعتباريا يقتضي وجود الموصوف فتدبر **قوله** وهذا
مبني على ان الامتناع حقائق متعددة وهذا الحاري مكابرة والطعان الجواب نزاع **قوله** وتارة بان التي سواء كان
موجودا او معدوما هذا وان قبله التقادد ادعوا فيه البديهة لكن يمكن فيه التشكيك بان الجسم النامي حال النمو يتصف
بالمقدار المخصوص فيصدق ان الصبي ذراع او ذراعين وهذا بديهي مع ان المقدار المخصوص لا وجود له حال الحركة لان
فرد المقولة مما تتحرك فيه لا وجود له في الخارج بل الموجود اما الفرد التدريجي المتصل على ما هو التحقيق واما التوسط بين الافراد
في الافراد الآنية او الزمانية التي الباطل ذلك المتصل لا وجود لها في الخارج بل في التوهم فالمقدار اذن يتصف به المقدر
تارة لوجوده فيه وتارة بانتزاعه عنه ولا سبيل الى نفي الاباق المقصود ان الصفة التي يتصف بها موصوف ما انضمامها
اليه لا يتصف بها موجودا او معدوما ولا بوجود تلك الصفة فيه اما بانضمامها او بانضمام منشأ انتزاعها ولا يتصف بها
لانتزاعها اصلا وهذا ضروري والجسم النامي وان لم يوجد في زمان الحركة بمقدار مخصوص فيه لكنه موجود فيه منشأه فلا امتناع
لو كان صفة عينية ولو باعتبار بعض الافراد فالاتصاف بهذا الفرد يكون بانضمامه الى الموصوف او بانضمام منشأ
انتزاعه ووجوده بالقوة وليس كذلك من الامتناع يصح الاتصاف به باعتبار انتزاع نفسه فتأمل فيه
قوله والا يكون الفرد صفة عينية اه يعني انه لو لم يستلزم اعتبارية الفرد اعتبارية الطبيعة بل يكون الطبيعة عينية يلزم عينية ذلك
الفرد الاعتباري الذي هو معدوم في الخارج ويلزم خلاف الفرض لان الفرد ليس الا الطبيعة المعينة هذا اذا كانت الطبيعة ذاتية
واما اذا كانت عرضية ويكون ذلك الفرد الاعتباري عينية متصفا بها فيلزم اتصاف الفرد الاعتباري الذي هو معدوم في الخارج بالطبيعة
العرضية العينية التي هي موجودة فيه انت لا يذهب عليك ان عينية الطبيعة يكفي فيها عينية بعض الافراد فلا يلزم من كون
الطبيعة عينية كون الفرد الاعتباري عينا لجواز ان يكون عينية الطبيعة بعينية فرد آخر ولا يلزم من كون الفرد الطبيعة المعينة وجود كل
فرد من وجودها لان وجود الطبيعة اعم من وجود الفرد نعم لو كان كل فرد من افراد الطبيعة اعتباريا لزم اعتبارية الطبيعة وهو غير
مفيد فيما هو بصدده ثم الحكم باستلزام اعتبارية اعتبارية الطبيعة منقوض بالدائرة المنتزعة من الفلك وكذا بالمقادير فان
المقدار الذي هو جزء من المقدار المتصل الواحد مشترك بين اجزائه الوهمية اعتباري وبالكيفيات فان المراتب الضعيفة من
السواد منتزعة من السواد الشديد بل لكل مرتبة موجودة الاشخاص فان الحصة منها امر اعتباري لما هو معروف ولو قيل المراد ان
اعتبارية الفرد الحقيقي غير الحصة يستلزم اعتبارية الطبيعة لا ينفع فيما هو بصدده اذ لجواز ان يكون حقيقة الامتناع صفة عينية ويكون
الامتناع العارض للموجود فردا عينيا وامتناع الوجود حصة اعتبارية مع انه ينقض الدليل فافهم **قال** في الحاشية يمكن
ههنا نقض الطريقة الاولى ان عينية الطبيعة تستلزم عينية الفرد سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية اما الاول فظاهر واما الثاني
فلم يمكن لكنه يلزم عروض الوجود للمعدوم واما ان عينية الفرد تستلزم عينية الطبيعة اذا كانت الطبيعة ذاتية ولا تستلزم

ولان المنفصل ان اعتبار الطاهر
لا نعلم ان اعتبار ان الفرد
اذ لا واحد على حصول فرد
الى هنا

عينها اذا كانت عرضية وذلك الفرد ظاهر [illegible] انه ان اعتباريته الفرد يستلزم اعتبارية الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية
كما ذكرنا انه ذات قد [illegible] الاول والثانية قوله والامتناع يمنع مصداق الحمل [illegible]
وبعضها اعتبارية وهذا لان مصداق امتناع العدم امر عيني ومصداق امتناع الوجود امر عدمي والمراد بالاعتبار
في قوله وبعضها اعتبارية الانتزاعي المحض فتامل قوله والا فلا حاجة الى ابطال كون الوجوب الذي هو وصف
الحاجة مسلم لان القيام بالغير يستدعي الاحتياج اليه والوجوب بالذات ينافيه لكن تعين الطرف الثاني ليس بواجب على المناظر
قوله اي في صورة وجوبه قائما بالغير لانه على هذا التقدير يمكن الوجود في نفسه وقد صار الواجب واجبا به فاولى ان
يكون الواجب ممكنا قوله لان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب على تقدير امكانه وجب بالغير ولهذا الوجوب ايضا وجوب
آخر فيتسلسل وهذا موقوف على ان الواجب بالغير والوجوب بالذات متحدان بالحقيقة حتى يلزم من وجود احدهما وجود
الآخر ويلزم التسلسل بناء على ان الاتصاف بالصفة العينية لا يكون الا بوجودها فيه لكنه لا [illegible]
قوله ولا يلزم ان [illegible] اذا كان اعتباريا [illegible] قد عرفت ما فيه فتذكر قوله ولا يخفى بعده لان اطلاق العينية على عدم الا[illegible]
بحيث يكون احدهما اعتباريا متعددا والآخر موجودا بعيد كل البعد قوله فلعل المراد ان مصداق حمل الوجوب [illegible]
الوجوب نفسه وليس اطلاق العينية على عينية المصداق ببعيد والحاصل ان ما عدا مفهوم الوجوب يجب بقيام الوجوب واما
الوجوب فانما يجب بنفسه اي يكون مصداق حمل الواجب قوله وفيه ما فيه اي والكلام فيه ما فيه لان الوجوب صفة فلا يمكن
ان يكون نفسه من غير اعتبار الموصوف مصداقا لحمل الوجوب كذا في الحاشية ولا يخفى عليك ان كونه صفة [illegible]
وجوب الوجود في نفسه لا يوجب ثبوته للموصوف ولعل المقصود ان ثبوت المشتق للمبدأ انما يكون اذا قام المبدأ بنفسه واما
اذا قام بغيره فلا يكفي في صحة حمل المشتق بل لا بد من قيام المبدأ به لان احد القيامين لازم لحمل المشتق اما القيام حقيقة او
مجازا بان لا يكون قائما بنفسه وح لو كان الوجوب القائم بالغير واجبا لا بد من قيام وجوب آخر فيتسلسل فتدبر فيه قوله
كان مراد المستدل بالوجوب مصداق الحمل اه فان قلت لا يصح ارادة المستدل لان مراده ما يدعي اعتباريته ومصداق
حمل الوجوب ذات الواجب ولا يمكن من عاقل دعوى اعتباريتها قلت كون مصداق الوجوب ذات الواجب انما يصح على تقدير
اعتبارية الوجوب اما على تقدير ثبوتها فمصداق حمل الواجب الوجوب القائم بذات الواجب فالحاصل ان الوجوب اعتباري
لانه لو كان صفة عينية كان مصداق الواجبية وما به الواجبية اولى بان يكون واجبا فللوجوب وجوب فيتسلسل فح لا توجه للكلام
المذكور قوله مع ان العلة هيهنا نفس الوجوب والمعلول اتصاف الذات به اي الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمفهومية
فالتغاير بين العلة والمعلول حاصل سواء كان وجود الوصف وجودا في نفسه او وجوده للموصوف من حيث هو مستقل بالمفهومية
كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان الاتصاف الغير المستقل انما هو في درجة الحكاية ولا يصح معلوليتها الا باعتبار
مصداقه الذي هو وجود رابطي اعني الوجود في نفسه لما انه موصوف فلو كان الوجود في نفسه علة للزم علية الشيء لنفسه
والكلام من حيث الوجود في نفسه علة فهو بعينه ما قال اولا والاظهر ان يقال ان ليس بناء الدليل على العلية بان
يقال الوجوب لو كان عينيا لكان مصداق الواجبية ومصداق الواجبية اولى ان يكون واجبا فلا يكون ممكنا بل
واجبا فله وجوب فيتسلسل وح لا شبهة نعم بقي الكلام ان مصداق الواجبية اولى لم لا ان بقي المنع على تقدير [illegible]
العينية فان قيل لو لم يكن مصداق الواجبية واجبا وكذا علة الواجبية لو لم يكن واجبا لكن [illegible] فيمكن ارتفاع الوا[illegible]

الواجبة قلت ان اريد بانه يمكن الزوال امكان زواله في نفسه فمسلم لكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجبية وانما يلزم
لو كان الزوال ممكنا بالنظر الى الزوال ممكن بالنظر الى ذات الواجب وتجويز ان يكون ذات الواجب جاعلا
للوجوب كما يقول به بعض المتكلمين في الوجود وان اريد امكان الزوال بالنظر اليها فممنوع فمرادهم هذا المنع بان المقصود
الوجوب بالنظر الى الذات وبهذا القدر يكفي في لزوم التسلسل قوله فالاولى ان يجاب بان الكلام في الوجوب المطلق
الذي اه بناء الدليل عليه لان الوجوب الوجوب وما بعده من المراتب وجوبات بالغير كذا في الحاشية وهذا لان
وجوب الصفة لا يكون وجوبا بالذات والاولى ان يقال لا يمكن كون وجوب الوجوب وجوبا بالذات غير لازم
لتوجيه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب المطلق قوله وما ذكرتم لا يجري الا في الوجوب بالذات لان
الامكان انما يقابل الوجوب بالذات قال في الحاشية الا ان يقال التعدد يدل على الاحتياج الى احد الوجوب
وبين [illegible] قوله والحق ان الوجوب بالمعنى المصدري اه المقصود منه تحقيق الحق في المقام بان الحكم
بالوجوب [illegible] الا باعتبار [illegible] بينه هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فالمدعى بديهي غير محتاج الى الاستدلال
فيه هذا التعب وان اريد منشأ الانتزاع لهذا المفهوم فدعوى الاعتبارية صحيح قوله لزوم تقدمه على نفسه
تعدد الوجوب للواجب الواحد محال بالضرورة كتعدد الوجود للموجود الواحد كذا في الحاشية قوله لانا نقول
الذات واجب بالنظر اه نعم لكنك نقول اذا كان الوجوب واجبا بالنظر الى الذات على وجه العلومية فالوجوب
متاخر في الوجود عن الذات من حيث الوجوب لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب
متقدمة وقد فرض ان الذات انما وجبت بالوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه قطعا قوله فلان الامكان اللازم
يستلزم امكان اللازم اه حاصله منع استلزام امكان الملزوم امكان اللازم بالذات وانما يستلزم امكان اللازم
بالنظر الى الملزوم وفرق بين امكان الشيء بالذات وبين الامكان بالنظر الى الغير وانه يجتمع مع الامتناع بالذات
قوله بل هو كيفية عارضة للنسبة اه كلمة بل للترقي لا للاضراب فالوجوب من حيث هو مضاف الى الماهية متاخر
عنها بمرتبة واحدة ومن حيث انها كيفية للنسبة متاخرة عنها بمرتبتين كذا في الحاشية يعني ان الوجوب قد يعتبر صفة
للماهية وح يتصل بالماهية فيكون متاخرا عنها تاخر الصفة عن الموصوف وقد يعتبر كيفية للنسبة وح لا يكون
مستقلا بل النسبة المكيفة به ملحوظة بالتبع مرادة لتوقف حال الطرفين وح يكون متاخرا بمرتبتين وفيه بحث
من الخفاء فان النسبة المكيفة بالوجوب نسبة الوجوب الى الذات وهي حكاية عن نفس تقرر الذات الواجبة
فلا يكون متاخرة لان تاخر الحكاية عبارة عن تاخر المصداق الا ترى المحقق الدواني رحمه الله تعالى كيف تفضى بالاستلزام
وجود الموضوع في قضايا المحمول لها الوجود فتامل قوله فيكون متاخرا عنها بمرتبتين اه وهو ليس متاخرا عنها بالمراتب
الثلث لتاخره عن الوجود المتاخر عن موضوعه وهو الماهية لانها متاخرة عن المحمول الوجه المطلق وهو ليس متاخرا عن
الماهية المخصوصة كذا في الحاشية والحق ان الوجوب كيفية للنسبة بين الوجود والماهية عن نفس تقرر الماهية الواجبة فلا
يكون الوجوب ولا هذه النسبة متاخرا من الماهية فتدبر قوله سواء كان بعنوان المفهومية او بغير هذا العنوان اه قال في الحاشية
[illegible] بالتعميم يندفع الجواب بانه فرق بين اعتبار اصل المفهومية وبين اعتبار خصوصيتها فهذه النسبة من حيث انه
[illegible] للمفهوم ولا لخصوصيته جزء المجموع المفهومات ومتقدمة عليه ومن حيث انها خصوصيتها خارجة ومتاخرة وبانه

ن دالمحمول صح
ن الوجوب صح

حين اعتبار المجموع لم يتحقق به بينه وبين جزئه لان تحققها بعد اعتبار المجموع واعتبار تقابلته بينه وبين جزئه فهي خارجة عن المجموع المتحقق قبل تحققها [illegible] الجواب الاول كما صاحب لا في المتن وقد اندفع بالتعميم الاول [illegible] بعنوان المفهوم [illegible] الوجودية حتى يكون معتبرا في اخره اصل الوجودية ثم فيه بحث اذ هو انما اعتبر بالجمع افراد المفهوم بخصوصها [illegible] لا بشرط خصوصيته بخصوصها داخلة في المجموع فافهم والجواب الثاني اندفع بالتعميم الثاني [illegible] التعميم **قوله** ويمكن الجواب عنه بان المجموع اه تفصيل هذا الجواب ان المفهومات غير واقفة عند حد في نفس الامر وكل جملة يفرض يمكن الزيادة عليها فالجملة التي لا يمكن الزيادة عليها مستحيلة في نفس الامر والناشي [illegible] لا لازم للمفهومات فمفهوم جملة المفهومات بحيث لا يشذ عنها مفهوم عنوان من معنون فان اريد ان المعنون هذا المفهوم الحاصل في العقل فليست البتة خارجة منها حتى يلزم المحذور وقد يقرر هذا الجواب بان هذه الجملة مستحيلة فيجاز استلزامه محالا آخر ويمكن ذلك هذا الجواب بحمل ايراد آخر هو ان مجموع المفهومات بحيث لا يشذ عنه مفهوم مفهوم ونقيضه مفهوم داخل في الجمع فنقيضه خارج فيجاب بان ما يصدق عليه انه مجموع المفهومات لما فرض لم يكن كذلك ان يعود ونقول جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنه مفهوم معلوم للباري عز وجل وليس مفهوما خارجا عن علمه تعالى ولا سبق ولا لحوق في العلم فههنا جملة من المفهومات بحيث لا يشذ عنه مفهوم فلما [illegible] به الى اجزائه فيلزم المحذور وانه جمعه مفهوم داخل في الجمع فهو جزء منه وذلك ان نقول في الجواب انه ان اريد بهذا المجموع مجموع المفهومات الثابتة في علم الباري عز وجل من حيث انها ثابتة فيه فالنسبة داخلة فيه لانها ايضا ثابتة في العلم لكن لها اعتبارين احدهما باعتبار هذا الثبوت وثانيهما انها منتزعة عن المجموع وبهذا النحو آخر من الثبوت ثابتة في المنتزع خارج عن المجموع وعارضة له وبما انها ثابتة بثبوت علمي ولا محذور فيه باعتبار الثبوتين وان اريد به مجموع المفهومات خارجة عن العلم فليست هناك مفهوم بل كل توجد جملة فهي ثابتة قابلة للزيادة فتامل **قوله** فيه ان محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل اه قد تبين سابقا ان مصداق حمل الوجوب نفس الذات لا يصلح لان يدعي عاقل اعتبار زيادتها فلا يصلح محلا للخلاف ظاهرا لا يصلح المعنى المصدري محلا له فلا سبيل للنزاع الا الى كونه

قوله بناء على ان المراد منها اه لا حاجة الى هذا البناء المحض بمذهب اتباع المتأخرين الزاعمين استلزام عينية الوجوب الاستغناء فان كون هذين المفهومين نفسين بديهي **قوله** لرجوعهما الى نحو وجود الواجب اه لا يلزم من هذا الا كون ما يرجعان اليه وهو ان المصداق وجودا وصاحب الملخص لا ينكره قطعا **قال** انه الحق وان اختلف العلماء كونه ثبوتيا لا شك في ان مفهوم الاستحقاق نسبة الى الذات التي تترتب عليها هذا المفهوم موجود قطعا ولا يليق بحال عاقل انكار نسبتها وكلام شارح الملخص مبني على كون النزاع مفهوما فالذي يصلح للنزاع الا كان ان هناك صفة منضمة الى الذات بكونه مصداقا للوجوب ومناطا للواجبية كالبياض للابيضية وهذا المفهوم النسبي عنوان له او لا فهذا النزاع انتزاعي منتزع من الذات فالنزاع ههنا في الصفة الموجودة في الخارج المنضمة الى الموصوف كما مر في مبحث التعين فتذكر **قوله** اشارة الى ما هو حجة الظاهر وعلى قياس ما ذكرنا من المراد للايجاب باختيار الشق الاول فان دليله لا يقبل المنع كذا في الحاشية **قوله** بل نقول الدليل قائم على استحالة كونه صفة مطلقا ويدل عليه [illegible] العقلية اي قسمة المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع [illegible] والاتحاد المرتان على هذا [illegible]

لا على الضرورة [..] به ضرورة انه كاف في حصولهما كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان القسمة العقلية ليست من جهة
ان الوجوب ما يثبت له ضروري الوجود والممتنع ما ثبت له ضروري العدم [..] والامكان سلبها لبطل الا
احتمال الحصر كيف وما هو لا شيء محض وليس من شأنه الشبهة اصلا لا يصدق عليه مفهوم ضروري [..] ولا مفهوم ضروري
العدم فيكون ممكنا مع انه ممتنع بل القسمة العقلية بان المفهوم [..] ان كان موجودا بالضرورة [..] فلو كان سلب
الضرورة سلبا ماتيا لا يبطل الحصر العقلي لان الحصر بين النسبة الايجابية المكيفة بالضرورة والنسبة المكيفة بالضرورة — السلبية ح
وبين النسبتين الكيفيتين بلا ضرورة وكذا الحصر المفهوم بين المنسوبين بهذه النسب ولا يجوز العقل ارتفاع هذه النسب
المكيفة فتدبر الا ان كون الامكان سلب بسيطا مما يكاد يحكم به البديهة **قوله** فان البديهة الملتبسة من حيث هي
[..] عن الوجوب والامتناع الخ ∴ انت لا يذهب عليك ان خلوها عنهما ممنوع فان الوجوب ضرورة الايجاب
[..] ثبوت العوارض ممتنع في مرتبة الذات لضرورة سلبها فيها فهي ممتنعة العوارض وثبوت
[..] واجب في تلك المرتبة فهي واجبة العوارض فالماهية ممتنعة الوجود في مرتبة نفسها لضرورة سلب الوجود
في المرتبة لعدم امكان عينية الوجود وجزئيته على ما زعموا فافهم **قوله** لان ما ذكر حيث اه تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع
سواء كان الجنس عاليا او غير عال احتمال عقلي لو فرض تحققه لم يلزم منه الاستحالة واما احتمال تكرر الفصل فيه مع عدم تكرر
النوع فغير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا في الحاشية **قوله** فههنا اربع صور هذا بالنظر الى
نوع من الاتصاف وعما هو اعم منه وتعميم الاتصاف من الحمل الاشتقاقي والحمل بالمواطاة كذا في الحاشية **قوله** كالوجود
[..] الوجود الذي اختاره كثير من المحققين منهم المحقق قدس سره والمصنف والنصير الطوسي وصاحب المحاكمات
وغيرهم من ان الوجود الحقيقي الذي به الموجود ذو فرد لهذا المفهوم الانتزاعي وهذا المفهوم عرضي صادق في ذلك
الفرد عين في الواجب وزايد في الممكن ووجود الواجب والممكن متخالفان تحت حقيقته وقد مر فتذكر **قوله** لان
الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضيا للموجود الخاص اه اراد بالموجود المطلق مشتق الوجود المطلق
والموجود الخاص مشتق الوجود الخاص وتقرير الدليل ان الوجود لو كان عرضيا للوجود الخاص لكان مشتقه لمشتقه عرضيا
لان عرضية المبدء للمبدء يستلزم عرضية المشتق للمشتق فيلزم ان يكون صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص
وعلى افراده على نمط واحد وهذا يستدعي الاستحالة واستدل على استلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق بقوله لانه
لو لم يستلزم اه يعني انه لو لم يستلزم عرضية المبدء عرضية المشتق لزم العرضي كالموجود المطلق بدون صدق مشتق الفرد كالموجود — صدق المشتق ح
الخاص وتصدق الاول على الماهية من حيث هي لا يصدق الثاني عليه والاتصال الاول عرضيا للثاني وقد فرض عدم العرض
[..] للعرض الوجود الخاص فلا عرض الوجود المطلق لعدم عرضه الا في ضمن الخاص فيلزم صدق الموجود بدون قيام
الوجود المطلق فيلزم صدق المشتق بدون قيام المبدء وقد يوجد في بعض النسخ لكان الموجود عرضيا للوجود الخاص
ويوضح هذه النسخ لكان نفي قوله لاستلزام عرضية المشتق منه اه لاستلزام عرضية المشتق منه لشيء عرضية المشتق لمشتق
قوله لو لم يستلزم اه انه لو لم يستلزم عرضية المبدء للوجود الخاص عرضية المشتق له يصدق الموجود المطلق على الماهية
بدون قيام الوجود الخاص لانه لو قام الوجود الخاص يصدق عليه الموجود وتم المدعى واذا لم يقم الوجود الخاص
[..] المطلق [illegible] بدون قيام الوجود الخاص [..] فقد صدق الموجود على الماهية وعلى الوجود القائم بها على نمط واحد

لصدق

والفرق بديهي وعلى هذا ما المراد بقوله ويحقق الفرق اه لا يحقق الفرق بين صدق الموجود على الوجود وصدقها
عليه الوجود استقامة ولا يخفى ما في هذه النسخة من التكلف في تطبيق العبارة ولا بد لما بعده [illegible]
فتأمل والاستدلال اما على ما في النسخة الاولى فلانه ان اراد ان عرضية الوجود للموجود الخاص يستلزم عرضية الوجود
المشتق لمفهوم الموجود الخاص بان يصدق مفهوم الموجود على مفهوم الموجود الخاص فلذلك ممنوع وان اراد انه
لو قام مبدأ الموجود لمفهوم الموجود الخاص وهو ممنوع ولا يطلق عليه ولما انه المشتق يقول لا الوجود يستلزم فالثاني
حاصله ما يلزم عرضيته لما يصدق عليه الموجود الخاص لا عرضيته لمفهوم الموجود الخاص وصدقه عليه حتى
يلزم الاستحالة وان اراد ان عرضية الوجود المطلق للموجود الخاص يستلزم عرضية الموجود المطلق
للموجود الخاص نمنع صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص على ما هو المصطلح فمسلم لكن لا يلزم منه صدق الموجود على مفهوم
الموجود الخاص حتى يلزم الاستحالة مع ان استلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق باعتبار الصدق على الافراد ممنوع عند المحشي فانه
في الحاشية التجريدية ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر فقد يراد انما يخفى قوله
في ان صدق المبدأ على المبدأ هل يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر فقد ذكرنا في حواشينا على تلك الحاشية
واما على ما في النسخة الثانية فلانه بعد الاغماض عن انا قد منعنا ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق عليه عموما كما
يفهم من ظاهر كلامه لان الكلام لا يتوقف عليه عموما نقول الذي لزم من البيان صدق الموجود على الوجود الحقيقي الذي
هو فرد من المطلق لان مصداق الحمل فيه نفس الذات واما الماهيات فمصداق الحمل فيها هو المبدأ القائم بها [illegible]
او لا ترى ان الخصم قائل بصدق الموجود عليه اشتقاقا فاين الغير صدق الموجود عليه فافهم **قوله** وانه لو كان الوجود
تكرر النوع اه حاصله لو كان الوجود متكرر النوع بهذا النوع بان يصدق صدقا عرضيا وصدقا اوليا لان تكرر المشتق
مستلزم لتكرر المشتق منه والا لزم تحقق المشتق منه اعني المبدأ من دون تحقق الذي اشتق منه وهذا لان المشتق من الوجود الخاص
مشتمل على الوجود الخاص فهو مشتمل على الوجود المطلق بصدقه عليه فلو لم يصدق مشتقه اعني الموجود لزم تحقق المبدأ بدون
صدق المشتق فقد لزم كون الوجود متكرر النوع على تقدير كون الوجود متكرر النوع مع انه على ذلك التقدير متكرر الوجود
ولا تكرر النوع قال في الحاشية لانه لو تكرر الموجود لم يكن فرق بين صدق الموجود على مفهوم الموجود وصدقه على ما يصدق
هو عليه مع ان الفرق ضروري ولا يذهب عليك ان هذا الوجه قريب من الوجه الاول ويرد عليه منع استلزام تكرر الوجود بالمعنى
الذي ذكره ولا يلزم تحقق المبدأ بدون المشتق لان اتصاف الموجود الخاص بالوجود الخاص ممنوع غاية الامر عروضه له عند من يرى
تركب المشتق وجزئية المبدأ وكذا اتصاف الجزء بالمبدأ صدقا عرضيا لا يستلزم صدق المشتق حتى يكون تحققه بدونه فهذا الوجه
استحالة فافهم ولا يلزم النقض بان الوجوب المصدري متكرر عند المحشي فيلزم تكرر مشتقه فيلزم صدق الموجود عليه كصدقه على الماهيات
لان له ان يقول الوجود المطلق اعم من الخارجي والذهني متكرر النوع وكذا الوجوب المطلق المشتق منه ولا شك انه موجود ذهني
كالماهيات ولا خلاف فيه وانما الخلاف صدق الموجود الخارجي على الوجود مثل صدقه على الماهيات وهذا هو اللازم هنا لان
القائل بالفرد ان الوجود الخاص الذي يصير به الشيء موجودا في الخارج فرد لمفهوم الوجود الخارجي وهو موجود له ولكن في صدد
ابطاله فتدبر **قوله** هذا المنع ليس على نفس القاعدة لان المفروض في موضوع القاعدة ما تكون فيه اتصاف الشيء
واذا فرض ان يكون وجه الوجود نفسه وكذا وجوب الوجوب لم تتمشى موضوع تلك القاعدة وهذا انما يرد لو كان ان

المراد في القاعدة الاتصاف انه يكون فرد منه قائما به وح يكون القاعدة قليل الجدوى ولا يمكن اجراؤها فيما نقصد اجراؤها
فيه الا بتقدير و لكن المراد بتكرر النوع ما يكون صدقه عليه مواطاة وصدقه متعلقه عليه وبموضع الاتصاف به و
[illegible] له وح سقي شمول موضوع القاعدة ويرد الايراد **قال** في حاشيته بقوله [illegible] المنع الذي عول
عليه انه ايضا مع اجراء القاعدة وجوابه ان اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية الطبيعة [illegible] السابقة امنع ولا يظهر
له وجه فان حاصل منع الشيخ المحقق قدس سره انه يجوز ان يكون فرد الوجود مثلا موجودا والوجود اعتباريا فلا يلزم التسلسل
في الموجودات ومن البين انه لا يخرج بكون الوجود العارض له اعتباريا عن موضوع القاعدة حتى لا يتوجه القاعدة
بل الى اجرائها وما اجاب به فقد عرفت ما فيه **قوله** والوجود الخارجي اه قد عرفت حقيقة الحال فيه **قوله** وثبوت
لوازم الماهية لا نمنع ان يتأخر عنها اي لوازم الماهية ثبوتها مطلقا متأخر عن الوجود مطلقا وثبوتها في الذهن وفي الخارج
خصوصا فظهر ان ثبوتها من حيث هو لا نمنع ان يتأخر عن الوجود الخارجي في الخارج كذا في
الحاشية ولعل المقصود في هذا الكلام دفع ايراد وهو ان لوازم الماهية يشمل هذه القاعدة فانها لا بد ان تتأخر عن
الوجود وليست معقولات ثانية فدفع بان ثبوتها في الخارج متأخر عن الوجود الخارجي فالمطلق ايضا متأخر والحق ان المراد
بالوجود والوجود الخارجي كما اشير اليه كلامه والاخراج لبعض المعقولات الثانية المتأخرة عن خصوص الوجود الذهني
ولوازم الماهية ايضا غير متأخرة عن خصوص الوجود الخارجي لانها وان فرض ثبوتها في الخارج لخصوص الوجود الخارجي لغو
فهي تشمله القاعدة والمراد بالمعقول الثاني الامر الاعتباري كما ينادي عليه كلام صاحب التلويحات **قوله** ان
غرضه ان المتكلمين لا يطلقون الواجب اه وحاصل هذا في اصل الاستدلال انه لو كان المواد الثلاثة هي الجهات المنطقية لكانت
لوازم الماهية واجبة بالذات في اصطلاح اهل الكلام ولا يصح اطلاق الواجب بالذات عليها وليس الامر كذلك فانهم لا يطلقون
لفظ الواجب على اللوازم ولا يخفى انه ح يصير نزاعا لفظيا لا بأس به فان تحقق الاصطلاح امر ضروري **قوله** والاظهر في الجواب
ان يقال اه **قال** في الحاشية على توجيهه انه يكون الفرق بالعموم والخصوص وعلى توجيهنا يكون الفرق بالمباينة ولا يكون
البحث لفظيا انتهى اعلم ان هذه المواد قد تعتبر كيفية النسبة وح يكون معنى غير مستقل ويكون النسبة الملفوظة تلك
الكيفية حكاية وقد تعتبر وصفا للمحمول فيكون ح معنى مستقلا ويصح ان يجعل محمولة وعليه بناء رد جميع القضايا الى الضرورية
بجعل قيد الجهة قيد المحمول كما فعل صاحب الاشراق ومقصود المحشي ان المواد الثلاثة ما هو وصف المحمول والجهات المنطقية
ما هي كيفيات النسبة وانما حكم بالمباينة زعما منه ان المعنى المستقل وغير المستقل حقيقتان متباينتان لما تقرر لكن لا ينطبق
كلام المص عليه لا يخلو عن كلفة اذ ح لا ينطبق الدليل على المدعى اذ بانتفاء التغاير بهذا الوجه لا يلزم كون لوازم الماهية
واجبة الوجود في نفسها وكونها واجبة الوجود وللملازم غير خلف فتدبر **قوله** ثم من جعل الامور العامة مشتقات اه ليس
المقصود منه توجيه عبارة المص بهذا الوجه فانها لا تحتمله بل المقصود اثبات المغايرة بوجه آخر **قوله** والظاهر ان المبحوث
عنها في هذا الفن اه لا يخفى ان بعض المباحث لا يناسب الا في مصدرها فاثبات حملها كالقول بالانتزاعية الا ان يجعل هذه
المباحث تطفلا وليس المقصود في هذا الكلام توجيه كلام المص لعدم تحمل عبارته فتأمل **قوله** يعني ان المعتبر في حمل الاوصاف
العينية **قال** في الحاشية اي الاتصاف الانضمامي اتصاف حقيقي والاوصاف الانتزاعية اتصاف بحسب الظاهر وليس اتصافا بحسب
الحقيقة فيكون الوصف الانضمامي موجودا للموصوف حقيقة والوصف الانتزاعي ليس موجودا له حقيقة ضرورة ان وجود الوصف للموصوف

وهو اتصافه به انتهى نعم ليس للصفة الانتزاعية وجود حقيقة لكن لا يلزم ان يكون الاتصاف غير حقيقي فان الاتصاف رابط
وجوده الحقيقي او غير الحقيقي للموصوف بحيث يصح عنه الحكاية بالصفة لكن الامر سهل يرجع الى الاصطلاح قوله تنبيه
مسامحة اه اي مسامحة فانه في بادي الرأي لان ثبوت الامتناع والعدم غير معقول كما قد حقق المصنف والعلامة المحقق
قدس سره في مقصد وجود الذهني ان امثال اجتماع النقيضين محال قضايا سالبة قوله والاولى في اه ان
يفرق وانما قال الاولى ولم يقل الصواب لان مقصود العلامة المحقق قدس سره لا يتجاوز عنه فان مقصوده ان مطلق الاتصاف
لا يقتضي وجود الصفة في الخارج او في نفس الامر متحيزا زائدا على وجود الموصوف بلا حاجة الى الانتزاع فنقول الى الفرق بين
الاعتبار الانتزاعي والاعتبار الاختراعي فافهم قوله اشار الى ان اللاوجوب يقتضي سلب الوجود وجهه ان المقام
يقتضي ان نقيض اللاوجوب ومع هذا قال اللاواجب فاشار الى انه يقتضي سلب الوجود وهو لا يحتمل عليه الاستحقاق والتناقض
بينه وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاستحقاق وهو باطل لامتناع اه كذا في الحاشية الاشارة ولعل اختيار النقيض
الاستحقاقي لانه المناسب للمقام واما التعليل بامتناع تعدد النقيض فلا اشارة انه اصلا حتى يتوجه انه ما قال وفيه انه
فتامل قوله ثم لا يخفى ان الدليل ههنا اخص من المدعى لان المدعى عدمية اللاوجوب وهو ضروري والذي استدل
من صدق الممتنع لا واجب نقيضه ينافي لان صدق المعدولة يقتضي وجود الموضوع فتامل فيه قوله ولعله اراد ان
الامكان لو كان امرا اعتباريا حاصله ان موجودية الامكان كونه بحيث يصح ان يكون صفة لشيء بحسب نفس الامر ولا
شك ان العام كذلك والا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وعلى هذا التقرير لا يرد النقض بالعدم والامتناع
فان كلا منهما لا يمكن ان يكون صفة لشيء في نفس الامر بل القضية المعقودة منهما سالبة بحسب المطابق هذا ان اريد
بالامتناع والعدم العدم المطلق وضرورته والا فلا اشكال ولا نقض كذا في الحاشية وعلى هذا المدعى ان الامكان صفة
ثابتة للموصوف وليس مثله مثل العدم والامتناع ومحصول الدليل انه لو كان سلبا محضا لصدق على الممتنع لكفاية
عدم الموضوع لصدق السالبة والامكان مسلوب عنه فلم يتحقق فرق بين عدمية الامكان وانتفاء الامكان وهو
ضروري وح لا النقض ولا منع واما قوله سالبة بحسب المطابق فاشارة الى انها موجبة بحسب الحكاية وسالبة بحسب المحكي
كما قد مر منه وقد تكلم عليه **المقصد الثالث** في اثبات الواجب لذاته قوله اي لا يكون وجوبه بالغير
وذلك ان نقول انه بما ان ثبوت الوجوب والامكان صفة اعتبارية لا يجوز ان يكون معللا من ذاته لان المقتضي الجاعل
يجب له ان يحاذ لانه بحسب المجعول فهذا الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره وعلى الاول يلزم التقدم على
نفسه وعلى الثاني يلزم ان يكون لذات واحدة وجوبان وهو باطل بالضرورة الادلة واذا لم يكن وجوبه معللا من ذاته
وقد كان ذاته كافيا في التقرر والموجودية فالذات كافية في ثبوت الوجوب فالوجوب واجب للذات بنفس ذاته
وما هو كذلك فهو واجب بنفس الذات لا يكون معللا بغيره اذ الواجب لا يقبل التأثير من الغير فاذن الوجوب
غير معلل اصلا فافهم قوله لانه يلزم من ارتفاع الغير اه والاول باطل ضرورة امتناع ارتفاع الواجب بالذات
ارتفاع الغير كذا في الحاشية قوله ضرورة ارتفاع الواجب بارتفاع وجوبه اه وانه لا يكون الوجوب
وجوبا سواء كان واحدة او مع وجوب اخر كذا في الحاشية قوله واما لو اراد بها على سبيل البدل اه دفع لما عسى
ان يتوهم ولو رد على جواب العلامة المحقق قدس سره يجوز ان يكون الوجوب الذي هو من ذاته معللا بغيره

لجوه لكن يقوّم وجود الذات الممكن وجود ذلك الغير لتوارد العلة المستقلة بدلا جايز فاجاب المحشي رحمه الله تعالى
بان التوارد [illegible] باطل وذلك ان يقول ان التوارد البدلي وان صح في بعض الصور لا يصح كون الذات
والغير علتين للوجوب بدلا فان كلا العلتين في التوارد البدلي مما لا يمكن اجتماعهما اصلا والا لزم
تحصيل الحاصل او تقدم ما فرض علة عليه وكل علة يمكن اجتماعهما مع المعلول [illegible] هو معلول معهما
لا يمكن الاجتماع الغير العلة مع الوجوب الذاتي فان الوجوب الذاتي باق في ارتفاع الذات التي هي
احدى العلتين على هذا الفرض فكيف يجي معه العلة الغير فاذن لا يمكن التوارد هنا والحق ان الدعوى
بديهية لا حاجة الى الاستدلال عليها وقد يستدل بالمعنى الذي به فرض وجوب الواجب اما ممكن فهو
فهو معلول من الواجب والمعنى به هو وجوب الواجب قبله واما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو باطل كما
[illegible] سياتي في باب التوحيد فهم قال المصنف رحمه الله تعالى وثانيهما انه لا يجوز ان يكون
الواجب لذاته مركبا اقول المقصود ان الوجوب بالذات ينافي التركيب وربما يستدل على انتفاء
التركيب بان الاجزاء اما واجبة بالذات فيكون كل منها موجودة بالذات من دون حاجة بعضها
الى بعض فلا يتركب منها ماهية حقيقية ولا يكون تلك الاجزاء اجزاء خارجية لها الوجوب حاجة بعض
اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض ويكون كل منها متفردة متفردة متمايزة فلا يمكن الاتحاد بينها لان كلا منها اذا
نظرنا اليه معقولة يكون الفرد والوجود ضروريا من دون الخلط بما سواه كما هو شان الواجب فلا يكون اجزاء
عقلية متحدة الوجود واما ممكنات او مختلطة وعلى التقديرين لا وجوب بالذات للمركب لان الجزء
الممكن اذا صح عليه العدم لذاته فقد صح العدم على المركب فادل قد بان انه لا يمكن في التركيب للواجب
الوجود كما استدل به بعض فضلاء السلم بانه لو كان مركبا لا ينتهي التركيب الا الى نهاية لان كل كثرة
لا تخلو من الاحاد فتلك الاحاد واجبة لانها اجزاء الواجب وتلك [illegible] فقد لزم [illegible] الواجب في
وجوده ظاهر وقد خفي عليه تصور الدعوى على ما نبه عليه فتدبر قال المصنف رحمه الله تعالى والا لاحتاج في
الواجب في ذاته ووجوده اه فلعلك تقول ان الحاجة المنافية للوجوب الحاجة في الوجوب والمركب
ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فليس له حاجة سوى حاجة الاجزاء في الوجود لان الممكن له ليس
الا الوجود لو وجود الاجزاء فلو كان وجود الاجزاء واجبا لم يكن للمركب حاجة في الوجود اصلا وهذا
لان الذي يحصل للمركب من العدم نحو ان عدم بعدم الاجزاء وعدم مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم
محال بالذات بالضرورة فلا يحتاج المركب الا بحسب هذا النحو من العدم وان احتاج فانما يحتاج الى بحسب النحو
الاول من العدم وهو العدم بعدم الاجزاء وهذا الاحتياج ليس الا حال الاجزاء فاذا وجدت الاجزاء
فقد وجب المركب ووجد ولو فرض اجزاء المركب واجبة فقد استحال العدم عليها بالذات فقد استحال عدم
المركب بعدمها ولوجودها فصار المركب واجب الوجود من دون حاجة في الوجود الا الى الاجزاء نعم للمركب حاجة
الى الاجزاء في تحصيل الحقيقة وتاليفها وهذه الحاجة غير منافية للوجوب انما المنافي له الحاجة في الوجود
وذلك ان نقول في الجواب انه لا شك ان المركب عبارة عن تلك الاجزاء متوحدة نوع وحدة وجود

المركب وجود واحد لامر واحد هو مجموع وجودات الاجزاء ومن البين ان المجموع لا تحقق له الا بعد تحقق الاجزاء فقد لزم توقف وجود المجموع
على وجودات الاجزاء ولو كان هذا التوقف لاجل توقف تحصيل الماهية المركبة على الاجزاء وصيرورتها ماهية ومن البين ان
توقف التقرر والوجود ببعض الوجوه ينافي الوجوب لعدم كفاية الذات حينئذ في الموجودية والتقرر وتوقفه على تقرر الاجزاء ووجودها
والكان لاجل توقف [illegible] تلك الماهية وكون ما به الشيء هو ما هو فتدبر فانه مع وضوحه في خفاء قوله الاجزاء الذهنية
وان لم يكن اجزاء حقيقية اي هذه دفع لايراد يورد ههنا ان هذا الدليل انما يدل على نفي التركب الخارجي لا على نفي التركب العقلي
لان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا ولا تحتاج اليه المركب وحاصل الدفع ان التركب الذهني مستلزم للتركب الخارجي فلو
كان التركب من الاجزاء العقلية كان لحدها اجزاء خارجية يتوقف عليها المركب فقد لزم الحاجة اليها قطعا قال اي شارح الدليل
يجري في الاجزاء الخارجية واما في الاجزاء الذهنية من حيث انها اجزاء ذهنية التي ليست اجزاء حقيقية وليست مغايرة الا بعمل
العقل عدم جريانه ظاهر انتهى والمراد بقوله واما في الاجزاء الذهنية اما ان جريان الدليل في الاجزاء الذهنية ليس لانها اجزاء
ذهنية بل لاستلزامه الاجزاء الخارجية واما ان المراد مخصص بما هي اجزاء حقيقية لا بما وقع عليه اصطلاح [illegible] من ان المنبئ ان
المفهومات الانتزاعية بعمل العقل اولا وبالذات تسمى بالاجزاء العقلية هذا ثم لك ان لا تتبع على التلازم وتقول ان الماهية
المركبة من الاجزاء العقلية يجب ان لا تصير جاهي عليه قبل التحليل ولا تقلب من مادة الى مادة اخرى بالنظر ورد العقلية فلو
تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان الحاصل بعد التحليل واجبا لكان من قبل من انه يحصل بعد التحليل مجموع محتاج الى
الاجزاء بنفسه فتدبر قوله وايضا قد تقرر في موضعه ان تشخص الواجب عينه اه دليل آخر على نفي التركب الخارجي تقريره ان
ان تعين الواجب عينه حد ذاته بذاته لا يتصور فيها الشركة فلا يمكن تحليله الى مفهومات كلية او احدها كلية والآخر تشخص
بنفسه وما هو كلي لما لا يخفى وهذا هو الذي عاق في الحاشية حيث قال التركب الذهني عبارة عن تحصيل والابهام وهو لا يتصور فيما
فيه تحصيل محض انتهى قال المحقق الدواني في الاستدلال على نفي التركب العقلي بان الاجزاء العقلية اما كل عين وجود نفسه او بعض منها وجود نفسه
دون بعض آخر او لا شيء منها وجود نفسه وعلى الاول يمتنع لان وجودات الاجزاء مغايرة ووجود المركب مجموع وجودات الاجزاء
وعلى الثاني فالواجب ما وجوده عينه والآخر ممكن وعلى الثالث صارت الاجزاء كلها ممكنة فتعالم كيف [illegible] ممكن وهذا مبني على
ان زيادة الوجود تستلزم الامكان وقد بين هذا من دليل الفلاسفة على عينية الوجود في الواجب من ان الصفة الزائدة
يجب ان يكون معللا ولا يصح تعليل الوجود بالماهية الموجودة فاذن تحتاج فالوجود زائد عليه في الوجود الى الغير فلزم الامكان فافهم
قوله الاتصاف بالاوصاف العينية وبالاوصاف الاعتبارية اي يدل هذا الدليل على عينية الوجوب مطلقا سواء كان وصفا
عينيا او اعتباريا لان كل صفة زائدة الاتصاف بها معلل ثم لما كان عينية الوجوب عند الوهم لكونه امرا عينيا [illegible] دفع بقوله
والحق ان نقول ان مصداق هذه الصفة نفس ذات الواجب والا فلا بد لصدقه من علة يكون خارجة من قبيل ولزم المحذور فافهم
قوله فالوجوب المطلق على كلا التقديرين يجوز ان يكون عرضا زائدا اي يعني انه يجوز ان يكون مفهوم الوجوب معنى
اعتباريا ويكون مصداقه ذوات متعددة يكون نفسها موجودة وواجبة وهذه الشبهة تسمى افتخار الشياطين قوله
فالاولى ان يحال اه يعني ان يحال على مبحث التوحيد والبرهان المقام الذي يأتي هناك قوله والحق انه اذا كان الوجود
بالمعنى المصدري اه توضيحه ان الوجود المصدري معنى واحد فكان منشأ انتزاعه اي ما به الواجبية واحدا فاذا كان بعض
الماهية ما به الواجبية يلزم [illegible] قصد الاشتراك التركب من تلك الماهية وغيرها واحتياجها الى الغير وبالجملة اتحاد الوجوب

وانشئ هذا التشخص هو الواجب والمفهوم الكلي مبهم معلول له ولا يمكن الاتحاد بين ما هو متشخص بنفسه

بالمعنى المشترك يدل على ان الاتحاد يعني ما به الواجبية واتحاده بهذا يدل على امتناع الاشتراك وهذا مبني على ان المعنى الواحد لا
[illegible] فيه نوع وحدة ولا يخرج عن الكثرة المحضة وقد ادعى فيه البداهة فتامل **المقصد الرابع** في ايجاب الممكن
قوله لان الحكم بان التساوي علة له قد يقال ان العقل بديهة يحكم بان الشيء اذا تساوى [illegible] يحتاج الى مرجح ويحكم
بترتب الحاجة على هذا التساوي فيصح تخلل الفاء فاللزوم بين الحاجة والامكان مع هذا الترتب ضروري وهذا هو معيار
العلية فعليك بالتامل الصادق وقد قيل في بيان العلية ان العلم بالامكان يستلزم العلم بالحاجة ولا يحتاج في هذا الحكم الى
ضميمة والعلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة بلا ضميمة امر زائد وانما هذا شان العلة لان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم
بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة لجواز تعدد العلل لشيء واحد وهو مع ابتنائه على جواز
تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد لا يتم الا اذا ثبت كلية ان لا شيء من العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة من دون ضميمة
وهذا الفرق في البطلان بلا [illegible] ان يقال انه مكابرة مخالفة لحكم الفطرة فانا نعلم بالوجدان ان العلم ببعض المعلولات يستلزم العلم
بعلتها من دون ضميمة فافهم ثم ههنا اشكال هو ان الحاجة لو كانت معلولة للامكان لتاخر ثبوتها عن ثبوت الامكان
والامكان كيفية النسبة الحاكية عن حال نفس الماهية فاذا لم يتحقق الماهية لم يتحقق حالتها فلا يلزم تاخر الحاجة عن تقرر الماهية
وبعبارة اخرى الحاجة صفة ثبوتية تقتضي ثبوت الموصوف والامكان سلب بسيط يكون ثبوته حال العدم ايضا فيلزم
تاخر الحاجة عن الامكان تاخرا انفكاكيا وقيل لدفعه ان الممكن حين العدم لا شيء محض باطل الذات لا يمكن ان يتصف
بصفة فاذا قرره الجاعل اخترع فيه صفتان احديهما الامكان والاخرى الحاجة واحد الوصفين علة للاخر وقيل التقرر
له [illegible] بعد تقرره يحكم العقل بامكانها وحاجتها فالامكان والحاجة صفتان يحكم العقل بتقدم الاتصاف باحدهما على الاتصاف
بالاخرى والحاصل انهما عارضان لشيء واحد سواء كان عروضهما عند تقررها او عند تقديرها فتامل **قوله** فان الضرورة كافية
في الاستغناء [illegible] يكون سلبها كافيا في الاحتياج لك ان تقلب هذا الدليل على عدم علية الامكان للحاجة بان الضرورة كافية
في الاستغناء من دون علة كيف والواجب مستغن بنفسه من دون علة في الاستغناء وكذا الممتنع مستغن في العدم من دون
علة فيجب ان يكون سلب الضرورة كافيا في الحاجة من دون علة والامكان الضرورة علة للاستغناء ضرورة ان السلب اذا
كان علة لشيء فسلبه علة لنقيضه فافهم **قوله** والتحقيق ان منشأ الاحتياج هو الامكان يعني مصداق الحمل اه ظاهر هذا
التحقيق فاسد فانه حاكم بان علة الحاجة خصوصية الذات ونحو وجوده [illegible] الحاجة عن نحو وجوده وهذا فاسد
بالضرورة والتحقيق في هذا المقام ان ذات الممكن ذاته وذاته بذاته مصداق حملها ولا يحتاج فيه الى علة وجعل لكن ان ذاته
بذاته مصداق الامكان والحاجة غير منسلخة عن حقيقته نعم اعتبار ثبوتها عند العقل لا يمكن الا بان فرض ذاته في عالم
التقرر او عالم الواقع وفوق هذا الكلام آخر هو ان نفس الذات الا انه في علمه الحق الغير الموجودة مصداق
للحاجة في اي [illegible] الموجودات فالحاجة نفس ذات الممكن ثم الحكم بالحاجة انما يكون بملاحظة الامكان كما ان الحكم بكون
[illegible] انما بملاحظة امكانه ضرورة ان الممتنع لا حقيقة له حتى يحكم بثبوت شيء له واما الحكم بالترتب والعلية فانما
يقتضي زيادة المصداق وهو فاسد عند العقل السليم فتدبر **قوله** فيه اشارة الى ان حيوان العجم اه هذا هو المشهور
[illegible] في حمله امور كالكليات والجزئيات فصلا [illegible] وليس لهم دليل على ذلك بل انما حكموا بذلك
رجما بالغيب [illegible] تخمينه [illegible] شيئا والتجربة تشهد بخلافه ومن تامل بالالتفات في اذكار بعض الطيور [illegible]

العنكبوت والنحل والنمل العسل لم يعرض له شك وريب وعلم ايضا ان الحيوانات مدركة للكليات ... عندهم بانا
لان هذا الترتيب الانيق الذي يعجز عنها وعن علمها اولو العقول كيف يصدر ممن لا يكون له علم كلي ولا يكون له تصديق
ويعلم ان هذا القول بعيد عن العجائب طيور السماء نعم ليس لحيوانات العجم فكر وروية وانما تحصل بالفطرة بالفعل بلا تدبر
قوله لانا نقول الحكم النتائج اه المقصود منه الاجابة على مذهب الذاهبين الى انفكاك صحة الحمل بين المجربات وهم قايلون
بانفكاك النسبة التامة لكن الاشكال عن اصله ساقط لان ... الا ان الاسعد لان انفكاك الحمل بين المجربات لا يوم
يدل على انفكاك الحكم التحليلي ايضا فتدبر **قوله** الكلام في الترجيح بلا مرجح اه هذا جواب عن الاعتراض وحاصله ان اهل العقل
لم يقع فيما ادعى بداهته وبطلان الترجيح بلا مرجح والذي اختلفوا فيه هو الترجيح بلا مرجح والمعرض لم يفرق
بينهما **قوله** فكانه منع اه الظاهر انه جواب عن قبل المعترض بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح فالقول بجواز الاول يستلزم القول
بجواز الثاني والظاهر انه غير متوجه لان الاستلزام وان كان حقا لكن العقلاء القائلين بجواز الاول لا يدرون الاستلزام ولبس ... الاستلزام
بينا فلا يكون القول بتجويز الاول قولا بتجويز الثاني فتدبر قال في الحاشية اي ابانة الاستلزام وذلك لان ترجيح الفاعل احد
المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح ترجح احدهما بلا مرجح لان نسبة الفاعل الى كل منهما على السواء انتهى وهذا ظاهر جدا كيف
واذا كان مع وجود الفاعل هو التساوي وقد كان الحال من قبل هو التساوي في وجود الفاعل وعدمه سواء فلو تحقق احد
المتساويين فقد ترجح بنفسه من دون مرجح فافهم **قوله** لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهذا يدل على ان حدوث
العالم قبله في ذاته ممكن الا انه امتنع لفقدان الوقت اللازم للحدوث ولو قيل ما لا امتناع بالذات بان يقع الوجود الاكد
لا يتأتى الممكن ظرفا له هو النحو الخاص المتعلق بوقت معين وما سواه من انحاء الوجودات مستحيل على ذوات الممكنات بل
العالم لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد لكان اسلم قال في الحاشية الزمان عند الكعبي يكون امرا موجودا متناهيا
في جانب الماضي كما ان الخلاء المكان عندهم خلاء غير متناه انتهى اعلم ان القول بتناهي الزمان بعد القول بوجوده سخيف
جدا لان الذي يعقل من حقيقته المعروض للتقدم والتاخر بالذات فلو كان متناهيا فالعدم متقدم عليه ام لا الاول
الى التسلسل الا انه مع لا يعقل تناهي القوار الا بالحدوث وسبقة العدم وان خالف فيه صاحب القبسات وتلميذه الصدر الشيرازي
مكابرة اذا لم يتقدم عليه العدم صار قديما فقد لزم قدم العالم وكذا التسلسل الى الاول لان تقدم العدم على الوجود لا بالذات
على القول بوجود الزمان فهو متقدم بواسطة الزمان فقد لزم قبل الزمان زمان فاذن قد ظهر لك ان لا سبيل الحدوث
الا الى ان يقولوا التقدم والتاخر ليس من خصايص الزمان بل يعرض لا يعرض اولا وبالذات وح لا حاجة الى القول
بوجود الزمان وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تع **قوله** وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص بل جوزوا الترجيح من غير مرجح
وح لا يتوجه ما في الحاشية من ان عدم الاعتراف بالتخصيص لا يدل على الاعتراف بعدم التخصيص ولا يلزم عنهما التخصيص بلا
مخصص **قوله** المخصص هو الارادة وهي صفة من شأنها التخصيص قال في الحاشية فهم لم يقولوا بالتخصيص بلا مخصص مطلقا اذ
المخصص حاصل بخصوصه احد الطرفين بلا مخصص فلهم ان يقولوا الا مع المخصص الا تخصيص احد الطرفين بعينه فحاجته ما لزم الى
ذلك بالنسبة الى الارادة ولا محذور فيه وباطل التخصيص بلا مخصص محال وغير محال والمحال ان لا يكون للتخصيص مخصص مطلقا فلا
لا في جانب الفاعل ولا في غيره لاستلزامه التخصيص من غير مخصص وعسى ان يأتيك بصيرة اعلم ان نسبة الارادة الى احد الطرفين
الكائنات بالسوية فتعلقها باحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح فلا بد ان يقال ان نسبة الارادة الى احد الطرفين

في الحكم التحليلي واما على ما هو الحق فالحكم وان كان تحليليا لا يخلو عن النسبة التامة وان التصور يتعلق بالكلية حتى النسبة التامة

الطرفين و[illegible] وكذا النسبة الذات الى هذه الارادة فلم يلزم التخصيص من غير مخصص وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى لكن هذا
الراي غير المنقول [illegible] شرح الاشارات وانما قصدها قال [illegible] والاشعرية قاطبة من القول بان ترجيح احد المتساويين
والترجيح بلا مرجح وان نسبة الارادة الى الطرفين على السواء فتعلقت باحدهما من غير مرجح فتامل قوله والمحققون منهم
ذهبوا الى ان ليس هذا راي الاشعرية انما هو راي مستحدث قد جمع فيه بين الفلسفة والكلام كيف والاشعرية بل اهل السنة قاطبة
يتحاشون عن نسبة الكائنات الى الاوضاع بل بعض المتعصبين يثبتون القابلية الى الكفر والحاق هذه النسبة خطاء كما
بين في موضعه قوله واما تخصيص نفس الزمان بمقدار مخصوص اه قال نعم اي نسبة امتناع كون الزمان على مقدار آخر
يدل على تخصيص حركة الفلك بمقدار معين لان الزمان مقدار الحركة انتهى وقال في حاشية اخرى هو المقدار الزماني
ينبغي ان يكون متناهيا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان لو كان متناهيا كان بحسب الوضع كان طرفه الآن فلزم
وجود العارض و[illegible] معدوم وتقدمه عليه تقدما زمانيا والفه الزمان متصل واحد وله بالنظر الى الواقع وجود ما
ولا [illegible] وحدة هذا الوجود لا يتصور مع الطرف العارض له انتهى قوله لان الزمان اه اشارة الى دليل الفلاسفة على
عدم تناهي الزمان تقريره على ما [illegible] لو كان متناهيا لكان له حد بالفعل وهو الآن فهذا الحد اما قبل الزمان قبلية انفكاكية او معه
على الاول يلزم وجود العرض بدون المحل وعلى الثاني ان يكون الحادث بعد الآن حادثا في الزمان ولا يلزم هذا على تقدير عدم التناهي
لان الآن امر متوهم لا وجود له فلا يتصف بشيء من القبلية والمعية بحسب الخارج الا بحسب التوهم ولا استحالة في توهم العارض قبل المعروض
[illegible] فتامل فيه قوله هذا المقدار الزماني اه اشارة الى الجواب عن هذه الحجة وهو ماخوذ من كلام صاحب القبسات والحق [illegible]
امثال هذه المقامات [illegible] ولا [illegible] كلامه وتقريره ان الشيخ لا نسلم ان يكون له حد بالفعل الا ترى ان الدائرة متناهية
وليس لها حد بالفعل فكذلك الزمان دائرة كيف وهو مقدار الحركة الفلكية التي هي حركة مستديرة وقد صرح الشيخ الرئيس [illegible] حمله [illegible] فلا
حد له بالفعل ومع تناهيه انه بحيث لو عد لو احد وضعي مرات متناهية [illegible] وهذا هو الذي عنى بالتناهي بحسب الوضع
واراد بالتناهي بالفعل ما يكون فيه النهاية بالفعل وحمل دليل الفلاسفة دليلا على بطلان وجود [illegible] التزم الشيخ بحسب الوضع
لا لاح له حدوث الزمان وتناهيه وهذا الجواب سخيف فان الزمان والمكان دائرة لكن اجزاءه متقدمة ومتاخرة بالذات
في افق التقضي والتجدد والمكان باعتبار مع عدم القرار بحسب هذا الوجود ذاتي له وحدوث الدائرة على سبيل التجدد والتقضي لا
لا بالفعل الا بان يوجد قطعة منها والقطعة الاخرى معدومة ووجود قطعة من الدائرة من دون وجود [illegible] والتزام هذا مكابرة
واضح اللهم الا ان يمنع اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم والتاخر ويلتزم بكون هذا الحكم اختراعيا وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى
وتلميذه صدر الشيرازي قد التزم في تقرير الحجة على الشق الاول وجود احد المتضايفين بدون الآخر لان النهاية متضايفة للشيء
ثم اجاب بعد تسليمه اوجه الاول النقض بالحركات المتناهية لانه لا بد لها من طرف فيلزم الاستحالة والثاني ان الآن ليس حقيقة
متضايفة في نفسها بل من مقولة اخرى قد عرض له اضافة كونها نهاية في الذهن ولا استحالة في معية الآن والزمان في الذهن
وهذا الجواب ليس التقرير الذي قدمنا لان الطرف ليس له مفهوم محصل يكون موجودا بل انما هو سلب التناهي فعلى تقدير
تناهي الزمان لا يكون له طرف موجود ولا قبله ولا معه نعم ربما توهم في الوهم بملاحظة سلب التناهي امر واقع في النهاية ولا استحالة
في تقدمه اذ ليس هو عارضا الا في الوهم وهذا الجواب في حجة الالهيين [illegible] على راي الشيخ المقتول ان الاطراف لا وجود لها
خارج بل في التوهم فقط ثم انك قد عرفت ان الزمان على تقدير وجوده لا سبيل الى تناهيه [illegible] اما قوله والفه الزمان

متصل واحد فلم يبق الا ان يقال ان اراد بقوله ولا شك ان وحدة هذه الحقيقة اه ان [illegible]
العارض غير متصور فمسلم لكن لا يلزم الاتحاد مع الطرف في وجود الحقيقة الاتصالية في الدهر وان اراد [illegible] وجود هذه الحقيقة
الاتصالية او وحدتها [illegible] الطرف لان اتصال ذي الطرف ووحدته ووجوده لا ينافي وجود الطرف وعروضه
نعم ينافي وجود الطرف [illegible] الاجزاء المقدارية ولا كلام فيه فتدبر قوله والحق عندي ان الممكنات على قسمين اه
لعل مقصود الامام ان الحق على طور الفلسفة هذا الا ان الحق في الواقع هذا فانه مصرح بخلاف ذلك فتامل قوله وتلك
الصورة تقتضي هذه الحركة اي هذه الصورة صورة غير النفس الفلكية وهي عديمة الشعور فالحركة الفلكية اذن حركة طبعية وهو خلاف
مذهب الفلاسفة فان الحركة الدورية لا يكون طبعية عندهم والمكان نفس النفس الفلكية فالحركة ارادية وعلى كل تقدير لا بد
لها من الغاية اذ لا فعل عندهم لا لغاية ثم يؤول هذا الجواب الى الجواب الثاني فتامل قوله واجيب عنه بان للكواكب [illegible]
صورة نوعية اي فيه ان هذه الصورة بسيطة على رايهم فلا تقتضي هذا الاختلاف في مادة واحدة [illegible]
المتمم بصور الصورة نوعية لحصته لا يظهر من كلامهم بل الصدر الشيرازي قد صرح بخلافه والذي قالوا [illegible]
للفلك الكلي قد اقتضت كرويته وقد تعلقت بعض منه صورة الخارج فافرزت كرة منه فبقي البعض الاخر مختلف الثخن وهو
المتمم وفيه ما فيه كما يظهر بالتامل قوله فان قلت اي شبهة هو ان التعدد والتغاير بحسب الاشارة ليس بعيد دائر او مغاير في الوجود الخارجي
ولهذا لا يتوجه السوال باختصاص كل جزء بوضع خاص وفيه ان الاجزاء المقدارية لها وجود ذو وضع بحذو حذو الوجود
الخارجي في ترتب الاثار كما حققناه في حواشينا على شرح هياكل النور ولا شك في الامتياز بحسب هذا الوجود الخارجي [illegible]
السوال باختصاص كل جزء بوضع خاص فليس شيء منها لان الوضع معتبر في خصوصية الجزء من حيث الخصوصية انتهى والاولى
ان يقول ان الاجزاء المقدارية بحذو حذو الوجود الخارجي لان هذا الوجود لوجود المتصل وحد الا ذهاب ام لا فتدبر
قوله الا ان لقائل اذا اثبت احتياج المتصل اه اي اشارة الى ضعفه فانه يدل على لزوم الاحتياج للنار لا على توقف
عليه كذا في الحاشية وذلك ان يقول توضيحه الترتيب وكلل الفاء وتم الكلام ثم المقصود الاهم اثبات كون الحاجة من
لوازم الامكان حتى لا يلزم الاستغناء في البقاء عن الفاعل واثبات الفلكية لعله غير والحق ما قد اشير اليه من قبل ان [illegible]
والافتقار علة مهية الممكن كالامكان قوله الخصم ههنا هو القائل بان الحدوث علة اي هذا البحث فان الامام قد قال
بعد هذا في شبهة المتكلمين وذكر ههنا اقوال اصحاب النكت والاتفاق وهذا صريح في ان الخصم ههنا هو لا [illegible]
يكفي لتوجه ايراد المصنف فتامل قوله ويلزم عليهم نفي الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل هم يلتزمون ذلك فان في اي شبهة نفي الواجب
لازم عليهم اذا كان اثبات الواجب منحصرا فيما يتوقف على العلية والمعلولية والا واما نفي صانع العالم من حيث هو صانع فلازم عليهم الا ان
يفرق بين اجتماع الاجزاء وغيره انتهى نعم ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء مفردة لا تحتاج الى الصانع واجتماعها لا لكونها
وهذا مكابرة فاضحة فان اجتماع الاجتماع انما هو لتلك الاجزاء والاجتماع واللااجتماع وكذا وجود الاجزاء [illegible]
الفرد فافهم قوله انما يتم على ان الوجود محتاج الى سبب قد نبه المصنف بناء على عدم كفاية الاولوية الذاتية وفيه اشارة
المحقق قدس سره لوجه يظهر منه توقفه على سبب منفصل فتدبر قوله لقائل ان يقول الوجوب السابق اه يظهر منه ان الوجوب السابق
وجوب صدور المعلول والوجوب اللاحق وجوب وجود المعلول فالوجوب اللاحق وجوب عارض لذات الممكن كذلك
الا في المباحث من ان الوجوب اللاحق عارض للمهية المقيدة بقيد الوجود وسمي [illegible] قوله [illegible]

لا يخفى انه ان كان المراد اعتبار اياه بهذا الاشكال وارد عليهم في سبقه الوجود على الوجود وسيجي الكلام فيه مشبعا ان شاء الله تعالى
قوله اراد بآن الزمان القصير اه وجه تعبيره الكلام ان الزمان منحلا الى اجزاء متقضية وما بين الاجزاء انه لا يكون واحدا
بالذات قوله بل تقدما ذاتيا على اصطلاح المتكلمين قال في الحاشية وهو عندهم لا يستدعي ان يكون المقدم او المتأخر
في الزمان او نفس الزمان اعلم ان التقدم الذاتي عبارة عندهم عن التقدم الانفكاكي الذي يكون بالذات وهذا
نوع من التقدم الزماني على مصطلح الفلاسفة وتغير الاصطلاح لا يجدي بل الكلام في ان هذا النحو من التقدم هل يعقل من
دون وجود الزمان ام لا والكلام فيه سيجي ان شاء الله تعالى ثم قال واما الاشارة الى منع وجود الزمان فظاهر والتحقيق
ان هذا الوجه لا يبتنى على قول الفلاسفة فان الكلام في الممكن القديم مطلقا ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة
في ان يستند الى الفاعل على تقدير تحققه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار وبالجملة الكلام ههنا ليس
في خصوص الزمان بل في الممكن القديم مطلقا انتهى ثم ان اكثر المتكلمين قائلون بالممكن القديم فانهم قائلون بزيادة
صفات [illegible] وهي ممكنات على رأيهم ويكون موجبا بالنسبة اليها فتدبر قوله التقرير الاول بالنسبة الى
حدوث الصفة اه الظاهر ان الفرق بين التقريرين بان في الاول يجري تشقيق المستدل في الحدوث سواء كان الحدوث
حدوث الوجود في نفسه او حدوث الوجود كما يفصح عبارته قدس سره بانه حال الوجود تحصيل الحاصل او حال العدم
فاجتماع النقيضين وفي الثاني ينفي في الاحداث سواء كان الاحداث احداث الوجود في نفسه او احداث الوجود
لغيره لكن تخصيص النقض بالصفة يدل على ان مقصوده الثاني لان الاول لا اختصاص له بالحدوث وبالصفة بل ينبغي
ان يقال لو تم ما ذكر لم يصح وجود شيء لان وجوده زمان نفسه تحصيل الحاصل وزمان عدمه اجتماع النقيضين فان اجيب
بالفرق بين حصول الحاصل بهذا الحصول وبين غير هذا الحصول يجاب بمثله عن الدليل قوله لعل وجه التخصيص اه
قد ظهر لك ان التقرير الاول لا يتوقف على الحدوث بل يجري في الموجود مطلقا فلا يظهر للتخصيص وجه فلا يجري فيه شبهة
الخصم قد عرفت وجه جريانها قوله والخصم ينكره نعم ينكره لكن الكلام غير منحصر في خصوص الصفة فان توقف الصفة على الغير
ضروري واحداث الافعال الاختيارية وكسبها محال لا سبيل الى انكاره وجالينوس واحزابه قائلون بتأثير الطبيعة
فما ظنك بتأثير الارادة فتأمل قوله يجوز ان ينتهي سلسلة الحاجة بحاجة نفسها اه قال في الحاشية اراد بالحاجة
والمؤثرية المعنيين المقدمتين على الايجاد لا المعنيين الاضافيين المتأخرين عنه فيجوز ان يكون شيء محتاجا ومؤثرا لا
بأمر زائد مطلقا او بامر زائد اعتباري لكن ح يكون الحاجة والمؤثرية حقائق مختلفة لاستلزام عينية الطبيعة عينية
الافراد كما سبق من الضابطة الكلية انتهى اعلم ان الحاجة والمؤثرية معنيان اعتباريان ولهما مصداق ومطابق
فالمعنيان المقدمان هذا المصداق فقد عرفت ان الحاجة نفس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق الذلة والافتقار
فهي بنفسها محتاجة فذوات الممكنات حقائق مختلفة فالحاجة كذلك للضابطة المذكورة فانك قد عرفت انها حاصرة
واما المؤثرية بمعنى المصداق فنفس ذات المؤثر ان كان التأثير بنفس ذاته وان كان مع اعتبار حيثية زائدة فنفس ذات
المؤثر مع حيثية زائدة فان كان مراد المستدل بالمؤثرية والحاجة مصداقيهما فالجواب ان الحاجة محتاجة بنفسها والمؤ
ثرية بنفسها وان كان مراده المعنيين المصدريين فالجواب ما افاده المصنف في الاولى الترديد وانما اقتصر المص
على [illegible] لان الظاهر ان صاحب الشبهة اراد بهما المعنيين المصدريين فتدبر قوله هذا المنع يرجع الى منع كون الامكان

رفع ضرورة الطرفين اه لانه يعرف [illegible] ان الامكان سلب ضرورة الطرفين او المجوز لشيء به لوجود والعدم [illegible] وقوع المسبب
بلا علة والا لزم الترجيح بلا مرجح [illegible] انت لا ترتاب عليك ان هذا المنع ليس كمعتقد عنده بل الغرض الجدل [illegible] وما صورة
بانه ان زعم العدم [illegible] ما بنى عليه بطلان اللازم وان زعمه غير صالح والوجود صالح يصير الملازمة محل المنع
فدليله باطل ثم بعد ذلك حتى ان محل المنع عندنا بطلان اللازم كما يشير اليه قوله فان عدم المعلول كان عندنا بعدم العلة
وح لا غبار في كلام المحشي فتدبر قوله فيكفي فيه سلب التاثير في الوجود اي هذا انما يصح لو كان العدم السابق واللاحق ممكنين
واما اذا كانا واجبين بان يكون وجوده في زمان قبل وجوده وفي زمان لاحق لزمان وجوده محالا بالذات فلا يحتاج
الى شيء لا الى تاثير ولا الى سلب تاثير وان تاملت فيما القينا اليك خرج وجه آخر لكلام المحشي وصحة المنع الاول على سبيل
التحقيق فتامل قوله يلزم ارتفاع النقيضين على تقدير ارتفاع التاثير لما كان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ارتفاع
التاثير محالا فيجوز ان يرتفع النقيضان على تقدير وقوعه اجاب عنه في الحاشية وقال ارتفاع الوجود والعدم معا على
تقدير محال بالضرورة والا كان ذلك التقدير تقدير محال الا ترى ان رفع الوجود وا[illegible]
تقدير وستسمعه انتهى وبعد هذا موضع تامل والضرورة متوهمة لكن الامر سهل لان غايته سلب التاثير في عدم المعلول
بنفسه لا حاجة الى بيانه قوله فان اريد بالتاثير اه يعني الاولى في هذا المقام الترديد والاجابة بجهتها فان اراد
السوفسطائي بالتاثير مطلق التوقف عليه فالجواب بالاختيار ذهابا وان اراد التاثير الحقيقي فالجواب منع الملازمة لما افاد ولا
ح لعدم ان العدم يكفي فيه سلب التاثير في الوجود فلا يحتاج الى تاثير فيه بخلاف الوجود فتامل وتذكر ما سلف قوله كما صرح به الشيخ في
الهيات الشفاء بان المعلول يحتاج الى [illegible] بالذات اه قال في الحاشية فاصل الوجود هو المحتاج بالذات والبقاء
امر عرضي [illegible] فان الامكان متعلق لا بغيره فجعل البقاء اثرا بالذات كما يدل عليه كلام المحشي ليس بصواب اذ الشيخ
لم يرد الشيخ على ان اثر الفاعل بالذات الوجود واما صفته هو كونه بعد العدم فلكونه ضروريا غير معلل اذ هو غير ممكن وقال
المحشي في البقاء عليه فانه ايضا من صفات الوجود ولازم له في بعض الالهيات والحق في هذا المقام ان الوجود وصفاته كلها
من الجاعل كيف لا كما ان الممكن كذلك كونه بعد العدم او كونه باقيا لكن الاثر بالذات الوجود والصفات انما هي آثار لكونها
تابعة للوجود فهي آثار مجعولة بالعرض وبجعله ولعل هذا هو الذي رامه المحشي والشيخ ثم ان كلام المحشي قد يكشف ليس
عن هذا ومقصوده ان الوجود المفاد من الجاعل اولا هو الوجود الثاني والتاثير فيه ثابت لما كان حين الحدوث في وجوده
في اول الحدوث اثر لعلته وعبر عنه باصل الوجود وفي الثاني اثر له بذلك التاثير الباقي في الزمان الثاني ويعبر عنه بالبقاء وهذا
يعنيه ما قال والخلاصة لما ان الوجود ابتداء تابع تاثير الجاعل كذلك الوجود الثاني بذلك التاثير الباقي فابتداء الوجود بابتداء
التاثير ودوامه بدوام التاثير وليس هناك تحصيل الحاصل بغير ذلك التحصيل قوله كيف ولو لم يكن كذلك لم يكن الامكان
والحاجة والايجاد واحدا لم يكن الوجود واحدا ولو لم يكن الوجود واحدا يلزم وجودات غير متناهية كذا في الحاشية
قوله وبهذا ظهر لك ان العلة المستقلة اه وهذا لانه قد ظهر لك ان الوجود الثاني هو الوجود الابتدائي وان التاثير
في الوجود الثاني هو التاثير في الوجود الابتدائي فالابقاء هو الايجاد وان العلة المبقية هي العلة الموجدة فافهم قوله
واما من قبل الحكماء ففيه كلام طويل سيستوفي بعض منه انشاء الله تع قوله ومن قبل المعتزلة اه قال في الحاشية الاول
قدماء المعتزلة والثاني متاخرهم يرد عليهما ان الكلام الى المصلحة والواجب فينبغي ان يرجع هذان القولان

الوجود الخاص ... امر ... وهذا الايماء الى امكان العام انسب وقد مر من كلامهم ما يأبى هذا التوجيه ثم الرجوع الى وجوب الوجود في حق
نفس موضع الخفاء و... منافاته لامكان العام باطل وقد مر مثله **قوله** قلت لا نسلم استواء الوقوعين اي اعلم ان المشهور
من قول الاشعرية في هذا المقام ان ترجيح المختار احد المتساويين بالنسبة اليه جائز وقد اطنب صدر الشريعة رحمه الله تعالى
في بيانه مبلغا من الاطناب وبناء على هذا قالوا ان جاعل الحوادث قديم يفعل بارادته ما يشاء من غير داع في النسبة وهو
لا يسأل عما يفعل وعلى هذا يرد الاشكال المعهود بقوله فان قلت وحاصله يرجع الى ان ترجيح احد المتساويين بالنسبة
اليه يستلزم الترجيح بلا مرجح اي الوجود بلا سبب ولا مدفع له بوجه والمحشي رحمه الله اعرض عن هذا وحكم بعدم تساوي استواء
الوقوعين بالنسبة الى الارادة فيه اي حاصل ان الجاعل مع ارادته المتعلقة بالوجود قديم والاثر تابع للارادة فلا يلزم التخلف لان
وجود المراد على حسب الارادة بل يمتنع الوجود قبل ما تعلق الارادة والاثر تابع للارادة فلا يلزم التخلف لان يوجد ... فيه
لانه يوجد بلا سبب وهذا النحو من التخلف جائز بل واقع **قوله** لا مانع ان يمنع ذلك اه مطمح نظره انه تقرير جواب ما هو المشهور
وما اراد انه ما حاصله ان الارادة المتعلقة بالوجود الحادث قديم والباري موجب بالذات بالنسبة فلا تسلسل ولا قدم
الحادث ففي هذا النحو من الجواب تسليم العلة للوجود الحادث في الازل ومنع استحالته في الحادث والفاعل كما قد علمت وهذا هو الذي
رام المحقق بقوله علة للذات علة موجبة لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان
والمراد حادث وهذا مع وضوحه قد خفي على انظار الحواشي فقالوا ما تقضي منه العجب ثم ان محصل الكلام هو ان هذا القدر غير
كاف بل لا بد مع ذلك من القول بامتناع انحاء الوجودات سوى هذا النحو الحادث لانه لو كان الوجود في الزمان السابق
على زمان الحدوث كالازل مثلا ممكنا ولم يتعلق به الارادة فتعلق الارادة ممكن ام محال وعلى الثاني يلزم العجز اي الاختيار
عن جعل بعض الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الاول فنسبة الارادة الى النحوين على السواء فتمكن التعلق بهما فلا بد
من مرجح فيلزم التخلف والازم الوجود بلا سبب ضرورة تساوي نسبة الارادة اليهما فاذن لا بد من القول بامتناع وجود
الحادث في غير الوقت الذي حدث فيه وعلى هذا فاصل الجواب ان جاعل الحادث قديم وهو الجاعل المريد وجوده في وقت
معين وارادته وتعلقها به قديمان وهذه الارادة القديمة تعلقت بهذا النحو من الوجود ان لم يمكن غير النحو مع
موجبة للذات فلا تسلسل ولا خلف في التخلف فان وقوع المراد على حسب الارادة فالتخلف على هذا النحو جائز بل واقع والازم
الوجود بلا سبب اولا اقتضاء من الجاعل الا لك هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** فتامل اشارة الى انه يلزم نسبة من الايجاب وهذا
الايجاب لا ينافي الاختيار اذ الايجاب الذي يؤكده هو الايجاب بعد الاختيار وهذا الايجاب معه كذا في الحاشية اي يمتنع
ان اختيارية الفعل يكفي فيها صدور الاثر بالارادة والايجاب ضده ولا شك ان الاثر قد وجب تعلق الارادة ووجوب
تعلق الارادة لا ينافي اختيارية الاثر ولا ينافي المقدورية والوجوب الذي جاء في الاثر هو الوجوب بعد الاختيار وتعلق
الارادة ولم يكن من قبل والايجاب الذي جاء قبل الاختيار انما هو ايجاب الارادة لا ايجاب الاثر فلا ينافي الاختيارية واما
انتفاء الايجاب لا في الاثر ولا في ارادة الاثر فليس بشرط في الاختيارية بل لا يكاد يصح بحال فقد بان لك ان من مبادي
الفعل الاختياري ما ليس باختياري كالعلم ونفس الارادة هذا هو الحق الصراح وههنا من الكلام قد استوفيناه في فوائح
مجموعة شرح السلم **قوله** هذا انما ينقطع بانقطاع الاعتبار اه قد تقرر في الجواب بان المؤثر التام في الحوادث حادث
لان من جملة متممات تعلق الارادة وهو حادث وعلة تعلق اخر وهكذا وهذا التسلسل في الامور الاعتبارية لان التعلق

امر اعتباري والسبق الاعتباري منقطع بانقطاع الاعتبار ولا يرد على هذا التقدير القول بان [illegible]
الكائنات مجموعه [illegible] الكل في حكم حادث واحد فانه لا بد من القول [illegible] الحدوث
فيكون كل تعلق [illegible] فهذه السلسلة مثل ما يقول الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم من
سلسلة الحوادث [illegible] القول بان التسلسل في التعلقات منقطع بانقطاع الاعتبار لا يخلو عن كدر لان
انقطاع هذا السبق يوجب انقطاع علل الحوادث فيبقى الحادث ثم هذا السبق في جانب [illegible] باطل
سواء كانت الامور متسلسلة اعتبارية او خارجية لانه لم يظهر على هذا التقدير البارى الفعال جاعلا بالاختيار
لواحد من احاد هذه السلسلة ولا لمجموعها فعدم هذه السلسلة بتمامها راسا ممكن وان كان عدم البعض مع وجود
البعض غير ممكن اذ لا يخلل للانعدام السلسلة اذ ليس فيه عدم المعلول مع بقاء العلة وليس في [illegible] العدم محال
نفسه فاذا كان هذا العدم جائزا فلم يجب واحد من احاد هذه السلسلة لان الوجوب [illegible]
العدم واذا لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد حادث اصلا ولا يمكن ان يقال ان العدم [illegible]
التعلقات قد وجب بالبارى الفعال فيستلزم ارتفاع التعلقات واما ارتفاع كل تعلق وفقد الشيء [illegible]
لان البارى تعالى غير موجب انما يؤثر بارادة واختيار فلا بد من تعلق ارادته بهذا القدر المركب وقد فرض التعلقات
كلها حادثة نعم ينفع هذا الفلاسفة في دفع هذا [illegible] في سلسلة المعدات كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله
يجوز ان يكون ذلك المرجح امر [illegible] قد عرفت [illegible] قال في اى الشبهة هذا النظر ناظر الى ما ذكره في الشبهة من لزوم
التسلسل ومع قطع النظر يقال على تقدير الحدوث المؤثرية يكون المؤثر به ومرجحها داخلين في مجموع الحوادث الذين
يقال انه الحادث وفيه فان خروجهما عنهما ليس بواجب حتى يلزم كونهما داخلين وخارجين اذ يجوز [illegible] خروجهما لان المؤثر
في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في الجملة خارج عنها قوله فهو ان عدم العلم بالمرجح اه قال في اى الشبهة ان المرجح ههنا [illegible] علمه
لان سبب الحركة الارادية صورة خيالية في نفس المتحرك كالملوك وبعدم العلم بالمرجح عدمه بعد الاختيار اى عدم [illegible]
وحفظه قوله ارادة العبد تنتهي الى ارادة الله تعالى اه فهو ايضا يقتضي الترجيح بلا مرجح لانه ترجيح بلا مرجح جائز
وكلام الشيخ المحقق مبنى عليه قوله فاتفقت جمهور المتكلمين قالوا بان الصفات القديمة اه واجيب بانهم لم يدعوا
الى علة اى جهة الى المقتضى مطلق الحدوث بل مقصودهم ان علة اى جهة الى المؤثر الى المختار الحدوث كما
سيأتي ان القديم لا يكون اثر [illegible] الصفات [illegible] الى المؤثر [illegible] المقتضى بالذات
والمؤثر [illegible] قوله قلت مرادهم يكون الحدوث علة اى جهة وان ورد عليهم ان
[illegible] الوجود وكونه بعد العدم [illegible] كذا في اى الشبهة
قال الشيخ [illegible] الفاعل ما [illegible] ان لا يكون فاعلا [illegible] بل يكون [illegible]
بالذات [illegible] فاعلا بالفعل [illegible] بعد ان لم يكن [illegible] لانه كان [illegible]
يكن انما يكون [illegible] الفاعل [illegible] بعد ما لم يكن والذي
[illegible] الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الآخر على جهة [illegible] ان يكون [illegible]
الذي له بالذات [illegible] فليس [illegible]

عدم علة [illegible] وجوده بعد العدم فاعرف البحث بعد فانه لا يجوز البتة ان يكون وجوده بعد عدم وما لا يجوز فلا علة له نعم
وجوده يجوز ان لا يكون [illegible] وجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان يكون علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن
فلا علة له فان قلت فهل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون قلت ان عنيت بوجوده
من حيث هو وجوده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث انه بعد
العدم ولكن وجوده هو الذي الى الان واما من حيث يوجد وجوده وجودا بعد عدم فيلحقه كونه بعد عدم الى ما بعده
بعده فذلك لا يثبت لكون وجوده بعد العدم والكان سبب لوجوده الذي كان بعد عدم من حيث وجوده يحتمل فلا سبب
ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون بعد العدم اي حاصل وليس يجب ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو
وجوده بعد العدم جايز ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون موجودا اصلا ومع الاعتبار
للوجود [illegible] عليك ان هذا الكلام المطنب بالاطناب الممل يرجع دينا ان مرجع
كون هذا الحدوث [illegible] عدم الى [illegible] والوجود بعد العدم [illegible] اي على انما الجعل الوجود والعدم من علة العدم
وكون الوجود بعد العدم وصف ضروري للوجود غير مجعول فلا يكون معللا خلاصته ان ازلية الوجود والوجود بعد العدم
كلاهما ممكنان بالنسبة الى ذات الحادث فالازلية على وجوده وكونه بعد العدم كلاهما ممكنان كما ان
الوجود والعدم ممكنان فيكون كون الوجود بعد العدم مجعولا كما ان اصل الوجود مجعول فالمجعول رفع الوجود
وكونه بعد العدم فيكون كلاهما اثر الجاعل لكن [illegible] لا يشتبه [illegible] اذا انتفى الحادث فتأمله
وانما يلزم لو كان المجعول وصف كونه بعد العدم فقط دون [illegible] اما اذا كان الوجود هو وصف
كونه بعد العدم كلاهما ممكنان مجعولان فبعد انتفاء الوجود ممكن هو مجعول فاصل الوجود وكونه بعد العدم يثبتان
المؤثر ويفتقر [illegible] وذلك التأثير والتحقيق في هذا المقام ان الازلية محال على الحادث بالذات
فيكون الوجود الممكن للحادث انما هو الوجود الخاص من زمان وجد فيه بعد العدم من غير ذلك الزمان ممتنع بالذات
مع الممكن بالذات هو الوجود المخصوص ووصف كونه بعد العدم انما الحق [illegible] ان الوجود وليس بحيث علته
ولا يتفق [illegible] بافتقار الوجود [illegible] بان يتفق هذا النحو الخاص من المجعول بالذات الوجود وهذا الوصف
لكونه تابعا للوجود مجعول بالعرض كساير اللوازم ولكن الازلية ممكنة ووصف كون الوجود بعد العدم
ممكن بعد الوجود [illegible] لا ان الوجود كما يجوز ان يكون بعد العدم كذلك يجوز ان يكون ازليا فنسبة وصف
كونه بعد العدم ووصف الازلية بالنسبة الى وجود الحادث متى وجد فلا بد من مرجح لكونه بعد العدم
على ازليته [illegible] يكون هذا الوصف مجعولا بالذات كما ان نفس الوجود مجعول بالذات لكن الظاهر هو
[illegible] الاول لان اي علة [illegible] مخصص مطلق فلا يتخلف عن افاضته ما دام المفاض علته قابلي
بقبول الفيض وما لم ينقص علم [illegible] نقص ذاته عن قبول الوجود في الدخول فالازلية غير
ممكنة عليه انما الممكن الوجود الخاص الذي افاضه [illegible] وقد علمت من الكلام ما يصلح دليلا على ما
[illegible] الكلام الذي [illegible] من ان المجعول بالذات الوجود او كونه بعد العدم انما هو على تقدير الجعل
[illegible] هو [illegible] الشيخ واما على تقدير الجعل [illegible] في الكلام في ان الماهية نفسها مجعول

اذ كونه بعد البطلان وقد الكلام فيه على ما تقدم مكذا ينبغي ان يفهم قوله ولذا يلزم عليهم اه هذا انما يلزم لو كان المجعول بالذات هو
وصف كون الوجود بعد العدم فقط واما اذا كان المجعول اصل الوجود فلا يلزم الاستغناء كما قد عرفت قوله فالتزموا القول
بتجدد الاعراض اه ولم يلزم عليهم استغناء العالم بنفسه عن الصانع في حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية كذا في الحاشية قوله
والحكماء ذهبوا الى ان اثر الصانع للعالم اه يعني ان المجعول عندهم اصل الوجود او النور وكون الوجود بعد العدم والنور
بعد البطلان من التوابع فاصل الوجود والنور حاصل بتاثير المؤثر وباق ببقاء ذلك التاثير كما ان المفاد من الشمس
الضوء باق ببقاءه قوله والصوفية ذهبوا اه كان ما في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق اشارة اليه كذا في الحاشية اعلم ان الصوفية اشارة الى ان المجعول بالذات نفس الوجود المخصوص ولما كان الحق تعالى نفس الوجود
المطلق المنزه عن شوائب التقيدات في الوجود الخاص وجود مقيد فهو مظهره ومجاله وطريق الجعل عند هؤلاء الكرام ان الحقائق
الامكانية الثابتة في الازل في علمه تعالى ليست موجودة متورة تحت تترتب عليها الآثار والاحكام فيما هو لائق
عقبه وسكوف كما اخبره الله تعالى في كتابه العزيز قوله وهو الحاد لنسبة الينا وهذا الاتحاد الجاد بالاختيار
يزعمون ان اثر المختار هو الحدوث وان هذا الايجاد احداث فرع حاصل بعد ان ثبت ان الحاجة الى المؤثر هي الامكان
وعلة الحاجة الى المؤثر الفاعل المختار الحدوث بالمعنى الذي يجيء وقد يندفع النصر الطويل انهم
ان يجعلوا الصفات واجبة بالذات ومن ان يحكموا باستغناء بعض الممكنات فتدبر قوله الا ان
لا ل مراد هم هذا هو المتعين محمل لكلامهم كيف ولم يقع في كلام كثير من المتكلمين لفظ الخروج
بل انما قالوا اثر المؤثر الحدوث وبهذا القول اخرج من مذهبهم ما يستظهر ما سيظهر من كلامه قوله لا بعد ان يكون مرادهم من كون
الحدوث علة الاحتياج وهذا هو المتعين للارادة كما يظهر من عبارات الماهرين ويظهر مما نقل الشيخ من مذهبهم حيث قال
وربما يظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت علته لوجد
مستغنيا بنفسه وظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون عنده
العلل علل الحدوث وهي متقدمة لا مع الشيء انتهى وهذا الكلام صريح في ان مقصودهم من علة الحدوث ان الحاجة للممكن انما هي
ليترتب عليه الحدوث ويكون اثره قوله ويؤيده ايضا انهم زعموا على علية الحدوث للحاجة ويؤيده ايضا انهم زعموا على علية
الحدوث للحاجة عدم فساد العلة عند جواز العلة والاستغناء في البقاء وهذا الاصح متفرعا على علية الحدوث لها فانه لو جاز ان
يكون الحدوث علة للحاجة في اصل الوجود فما دام الوجود يكون محتاجا والكان الاحتياج ناشيا عن الحدوث واما اذا
كان المراد ما ذكر فللتفرع نوع صحة فتامل فيه قوله اي منشأ ان الممكن يحتاج الى المؤثر واحتياجه لعلة وذلك العلة عند الحكماء
الامكان وعند المتكلمين الحدوث والحاجة عندهم مطلقا مترتبة على الحدوث وهو متقدم عليها تقدم المعلول على العلة
لا على المعلول ومن هذا القبيل ما قالوا ان علية الرؤية هي الوجود بمعنى انها تتعلق به بالذات فالحاجة عندهم ليست
متقدمة على الحدوث حتى يلزم على تقدير عليته تقدم الشيء على نفسه انتهى واراد بقوله وهو متقدم عليها تقدم المعلول
على العلة ان تقدم الحدوث على الحاجة مثل تقدم العرض والغاية واراد بقوله فالحاجة عندهم ليست متقدمة على الحدوث
بل التقدم الذي للعرض والغاية حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه بكون التقدم من الطرفين بحسب الوجود
الوجود ثم قال وههنا ان الاحتياج عارض لاصل الوجود وقيل عارض للحدوث وحقيقته فضلا عن ان يكون عارضا له

العالم

قوله وهو الجاد لنسبة الشمس الى ضوءها اه
وهذا الاتحاد الجاد بالذات واثر
للفاعل الموجب يجوز ان يكون قديما م

بنفسه الا ترى ان الاضافات يتقدم عليه موقوف عن احتياجه وفي كلام الشارح اشارة اليه انتهى هذا على طريق القايلين بالجعل
المؤلف واما على مذهب القايلين بالجعل البسيط فالاحتياج عارض لنفس تقرر الماهية نفسها فافهم قوله ولا يخفى انه
ليس معنى الحدوث هذا غير وارد على ذلك المحقق رحمه الله تعالى فانه لم يدع انه معنى الحدوث في اصطلاحهم بل مدعاه انهم
تسامحوا في اطلاق لفظ الحدوث فاطلقوا لفظ الحدوث واراد به هذه الحيثية واللازمة ان الحدوث المتنازع عن الحاجة
لا يدعى عاقل … بما لها فدبر قوله والا لما يلزم عليهم استغناء الممكن قد تطلق الحدوث على المصطلح لما صح هذا التفريع البتة فهذا
مشترك الورود … لا يندفع الا اذا التسوع في العلة وتقبل المراد الحاجة في الحدوث كما تقرر من قبل قوله مع انا نعلم بالضرورة
ان الاحتياج لا يترتب عليه هذا الا انه ليس مقصود ذلك المحقق اذ ليس مقصوده تصحيح علية هذه الحيثية بل مقصوده دفع مفسدة تقدم
الشيء على نفسه لما يدل عليه سوق كلامه فافهم قوله اعلم ان للاولوية الذاتية معنيين لك ان تقول في ابطالها انه لو كان
طرف الوجود اولى بها فالاولوية عين الذات والا لكانت معللة اما من الذات فيلزم تقدم الذات عليها بالاولوية
او الوجوب لان الشيء ما لم يتقرر ولم يوجد لم يوجد غيره وان الشيء لا يتقرر ولا يوجد الا ان يكون راجحا من العدم او من الغير
فيلزم احتياج الذات في الاولوية الى الغير وقد فرضت ذاتية واذا كانت الاولوية عين الذات امتنع الانسلاخ
الذات عنها فامتنع الطرف المرجوح فقد بلغت حد الوجوب وليس عليه حال العدم وفيه عدم عليه المعدوم بها اظهر ولقد
اورد صاحب الافق المبين الاولوية الذاتية كلاما فيه العجب العجاب وافصح بالتفوه به عند اولي الالباب هو ان احتياج
الممكن الى الجاعل في نفس حقيقته التصورية وحمل الوجود في درجة تضاعف الماهية فانه مفتقر الى جعل الجاعل جوهر الماهية والوجود
بنفسه مفتقر الى نفس الماهية افتقار العارض اللاحق الى المعروض الملحوق والماهية ما لم يجعلها الجاعل او يلحظ عدم جعله
اياها لا تتجوهر ولا لا تتجوهر ومع عدم الجعل لا شيء يعبر عنه بالماهية بل انما تقدر شيء وتقبله انه ليس من الحقائق بعدم
الجعل والامكان لا ضرورة تجوهر الماهية ولا تجوهرها وانما تصيبت ما دخل في حيز الجعل واما ما لم يجعل في طرف ما من طرفي
الوجود فانه ليس شيء في ذلك الطرف حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا على التقدير البحت فالفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم
الممتنع ان المعدوم الممكن لو تعلق حكم العقل من الماهية التقديرية الى ماهية حقيقية كان الامكان من اعتبارات تلك
الماهية بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت ماهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل ولو الف مرة لم ينسلخ
طباعها عن الامتناع ولم يعرض جوهرها الامكان بالنسبة الى التقرر والوجود والعدم لا ان المعدوم بما هو معدوم ممكن
بالفعل اذ المعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع فاذن اين ماهية قبل الجعل حتى لو صح اولوية مفهوم ما بالقياس
اليها فاما اذن يجوز كون نفس الشيء جاعلا لشيء الحقيقة وفاعل جوهريته وليت اعجب من جز الطباع الا انه تلجلجها
الاتيان به واما ان بعد الحكم غناها عن الثبات … على هذا الاصل انتهى وانت لا يذهب عليك ان ليس هذا الا
كلام مموه وقول ملمع لا يريد محصله ان الممكن اذا لم يكن مجعولا لم يصر ماهية في عالم التقرر ودخل في بقعة البطلان فلا يصير
موصوفا باولوية شيء بالقياس اليه لكونه لا شيئا ولم يدر ان هذا الا كلام من شوب المصادرة اذ ليس فرض الاولوية
للتقرر والوجود من تلقاء الذات والماهية رافعا للفاقة الى الجاعل وكافيا في التقرر في نفسه لا من الجاعل فلا نسلم
ان فرض الاولوية بطلان عند عدم الافاضة بل يجوز وقوع الاولى ويدونه من دون افاضة المفيض وجانب العدم جوازا
مرجوحا فلخرج الى عالم الواقع لكن حرجه السرمدية الابدية فاذن لا بد في التتميم والترميم لهذا المقال الكليم الى

الاستعانة عدم كفاية الاولوية عدم خروج الطرف الاولى الى عالم التقرر والتذوت وعند ... احتاج الى ...
والى نوائب الدور الذي هو من افطر الاستحالات ثم في كلامه نوع آخر من الخلل والزلل بيانه انظر من كلامه ... ان الممكن
غير متصف بالامكان حال العدم الا على سبيل التقرر وانما يتصف حال الوجود على سبيل الحقيقة وهذا ... بالضرورة
العقلية وبطلان الذات لا ينافي الاتصاف على ان نقع جهة للقضية اذ لم تقرع مما تلي في الصحف الاولى ان القضية الممكنة انما تقتضي
تقرر الموضوع المنتسب له بالامكان حال خروج المحمول من القوة الى الفعل لا حال الحكم بالامكان وهو نفسه مقربان امكان الممكن
في الازل مع استحالة الوجود والتوارد فهو احتياج الاتصاف الى تقرر الموضوع ووجوده لم يكن الممكن ممكنا في الازل
فالاتصاف بالامكان على ان نقع جهة لا ينافي البطلان على ما تقتضيه الاصول الفلسفية والضوابط الكلية الفنية ولكن قد
اخذنا بما تقاضى بقصد ثبوت الالهيات فنذكر وقد يستدل على ابطال الاولوية الذاتية بانه لو حصل الاولوية للوجود لزم
اما اتحاد الشيء نفسه واما صحة عدم المرجوح نفسه وبيانه ان الرجحان المنبعث من الذات اما علة مقتضية للوجود فيكون الذات
موجدا لنفسه واما ان يقع الوجود الراجح نفسه لا باقتضاء من الذات ولا من غيرها ووقوع العدم ممكن
ليس عدم العلة الا عدم علة الوجود وقد فرض ان ليس للوجود علة مقتضية له فلا علة للعدم فامكن وقوع العدم المرجوح
وهذا مبين وقد تقرر ان وجود الممكن زائد على حقيقته وكل صفة زائدة فثبوتها معلل فلا بد له من علة وعلى تقدير الاولوية
الذاتية لا يكون علة المرجحة غير الذات فيكون معللا من الذات فقد لزم علية الشيء لنفسه ثم انه قد فرض جواز العدم
جوازا مرجوحا وعلته علة الذات ... لانه عدم علة الوجود وقد جاز العدم حين وجود الذات
فقد جاز العدم من دون تحقق علة العدم بل مع تحقق علة الوجود وهذا البيان موقوف على زيادة الوجود على الممكن و
الاولى ان يخرج لاستحالة كون العدم علة لنفسه واما جواز العدم من دون تحقق علته فلزومه غير بين لان مرجوحية العدم انما تقتضي
جوازه في زمان الوجود وبان يرتفع الوجود ويقوم بدله لا بان يكون معه **قوله** ان يكون الاولوية بالنسبة
الى ذات الممكن ضرورية هذا الاحتمال ظاهر البطلان لانه اذا كانت الاولوية واجبة بالنظر الى الذات فمرجوحية
الطرف الآخر واجبة الى الذات ووقوع الطرف المرجوح ما دام مرجوحا محال فالطرف الراجح واجب فقد بلغ الاولوية بالنظر
حد الوجوب فافهم **قوله** والثاني ان يكون الاولوية بالنظر الى ذاته اولا فيلزم في ابطال هذا الاحتمال ان الاولوية لما
كانت تقتضي الذات كانت الذات موجبة لها ولا يمكن بطلان هذه الاولوية والا جاز تخلفه فاما بلا سبب فيلزم
رجحان المرجوح بلا سبب او لسبب وبعدم ذلك السبب دخل في الاولوية فلم يكن الذات كافية في اقتضاء الاولوية وهذا الا ...
اذ له نقول بسبب رجحان المرجوح سلب الذات كما ان الاولوية بسبب الذات فلا يلزم الاحتياج الى الغير والحاصل ان
الاولوية الاولية انما يقتضي جواز ارتفاعها لا جواز ارتفاعها مع بقاء الذات المقتضية للاولوية حتى يحتاج الى سبب يكون
مقتضيه سببا للاولوية غير الذات بل يجوز ارتفاع الاولوية مع ارتفاع الذات ارتفاعا مرجوحا فلا ظفر فتامل **قوله**
لكن الغرض العلمي يتعلق بابطال اربعة منها لان المقصود الاصلي من ابطال الاولوية الذاتية نفي انسداد باب اثبات الصانع
والوجوه الاربعة الاخيرة ليس فيها توهم الانسداد كما لا يخفى **قوله** بان ما به الاولوية اي منشأ انتزاعها نفس
الذات اه قد استدل المحقق الدواني بان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الآخر للتضايف بين
الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته تستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح ...

في البعا [illegible] بان امتناع ترجيح المرجوح مم بل ترجيح المرجوح غير اولى ولاجل هذا ذكر المحشي لوجه مندفع هذا الايراد
جواب الاولوية [illegible] الانتزاعي لا بد من منشاء انتزاعه ولما فرضت فانه منشاء [illegible] من حيث فلانت الراجحة في مرتبة
الذات فمرجوحية الطرف المقابل في مرتبة الذات ايضه وما كان مرجوحا في مرتبة الذات يكون ممتنعا في مرتبة الذات وما
كان راجحا في مرتبة الذات يكون واجبا فرورة امتناع راجحية المرجوح في مرتبة الذات **قال** اي شبه كلما كان ما به
الراجحية والمرجوحية عين الذات كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا بالنظر الى الذات اقول هذا الكلام متين الا انه لا
يفهم المنافي [illegible] لا الاولوية ان تقول ان منشاء الانتزاع فلا يكون منشائه داخلة في محل الصافة بالانتزاعي وقد يكون
منشائه على سبيل الاولوية فيكون الاتصاف اولى واذا كانت الاولوية اولى غير واجبة الثبوت كما فرض في النحو
[illegible] من التقسيم الثاني يكون المنشاء مصححا لانتزاع الاولوية على سبيل الاولوية فح لا نسلم امتناع ترجيح المرجوحية في مرتبة الذات
[illegible] وجوب الطرف الراجح في مرتبة الذات بل يكون الطرف الراجح اولى في مرتبة الذات والمرجوح غير اولى هذا وان ضم اليه
[illegible] وارجع الى ما قررنا في صدر البحث تم الكلام فيذكر تم اتحى ان امتناع الاولوية الغير البالغة
حد الوجوب ضروري لا يحتاج الى البيان فان امتناع ترجيح المرجوح اجلى من امتناع ترجيح احد المتساويين فاذا كان طرف
مرجوحا بالنظر الى الذات كان ممتنعا بالنظر اليها بالضرورة والكاره غباوة ومكابرة في ذكر ذلك المحقق تام والاعتراض
عليه عن اصله ساقط وما ذكر المحشي ايضه مقدمات وجدانية ضرورية نافعة في افادة التصديق والقدح فيها مثل القدح
في ساير الوجدانيات فافهم **قوله** بان اقتضاء الممكن احد طرفيه على سبيل الاولوية لما ان كان اولوية احد الطرفين
باقتضاء الذات وكذا اولوية احدهما بالقياس الى ذاته لما اذا كان ثبوت الاولوية لا بالنظر الى اقتضاء بل يكون
ثبوتها بنفسها اولى **قوله** لان اقتضاء الشي بامر على اي نحو كان اه **قال** اي شبه الضرورة العقلية تشهد بان
اقتضاء الشي على سبيل الوجوب او على سبيل الاولوية في طرف وكذا العلية بالقياس اليه على اي نحو كان تستدعي ان
يكون له ثبوت فيلزم تقدم الشي على نفسه ومقارنته للعدم اذ لزوم على نفسه اذا كان الاولوية اولوية الوجود وبمقارنته
العدم اذا كانت الاولوية اولوية العدم وهذا غير مسلك لان التقدم على تقدير الاقتضاء مسلم وعلى تقدير ثبوت
الاولوية بنفسها لا باقتضاء شي لا جل اولويتها فغير مسلم بل الذات والاولوية يكونان في درجة واحدة الا ان نقول
الاولوية الذاتية لا يمكن ان يكون عين الذات والا بلغت حد الوجوب لامتناع انسلاخ الشي عن نفسه فيكون
صفة زايدة عليه **قوله** واما الملازمة فلان سلب المقتضي **قال** اي شبه ضرورة ان ما يكون الشي بالنسبة اليه
نقيض ذلك الشي مع ان الامر هاهنا الوجود والعدم بالنسبة الى نفس الماهية ومن البين ان النقيضين احدهما بالنسبة
اليه يستلزم النقيض الآخر بالنسبة الى رفعها ايضه **قوله** ولا يمكن اقتضاء سلب الممكن اه اقتضاء سلب الممكن
وجوده على تقدير اقتضاء الماهية اولوية العدم واقتضاء عدمه على تقدير اقتضاء اولوية الوجود **قوله** ولا يتصور
بالقياس اليه اولوية احدهما لقايل ان يقول لم لا يجوز اولوية العدم بالقياس الى البطلان الماهية على تقدير ان يكون
اولوية الوجود ثابتا للماهية من غير اقتضاء ولا جل اولويتها غاية ما في الباب ان سلب الماهية مرجوحها غير واقع واما
[illegible] الواقع الماهية لكون الموجودية اولى بالنظر اليها فتامل فيه **قوله** تقع وجوب حدوث شي اخر اه فيه ان
الحدوث وجود بعد العدم فلو كان واجبا كان نحو من الوجود واجبا فيكون اصل الوجود واجبا فح الممكن عين

عن الامكان فلعله اراد بوجوب الحدوث وجوب كون الوجود بعد العدم لاستلزم اولويته [illegible] قوله سى

وجوب الحدوث اى نفى كان ان وجوب كون الوجود بعد العدم لاستلزم اولوية اصل الوجود [illegible] كل امتناع

البقاء لاستلزم اولوية اصل الوجود هو ان مهية الحركة تقتضى التجدد والتقضى الموجود فى الخارج هو الحركة التى بمعنى التوسط

والزمان بمعنى الآن السيال على ما هو المشهور وبما حقق فى حواشيها امران ثابتان كذا فى الحاشية وفيه اشارة الى ان التحقيق

ان الموجود من الحركة والزمان الامر المتصل الغير القار الممتنع عليه البقاء فهذا الامر انما هو على المشهور لا على التحقيق قوله

وبهذا ظهر معنى السهولة وانها لاستلزم الاولوية للعدم من ذات الممكن قوله وانها ليست بالنظر الى الغير فان السهولة

ههنا لاحتياج ههنا لامتناع الانفكاك وهذا ليس من الغير فما ذكره فى وجه الرد غير ظاهر قوله فان الضرورة والاولوية

متساويان الا ان الاولوية الذاتية هى مقتضى الذات على سبيل الوجوب وهى بهذا المعنى لو كانت لكانت ممتنعة الانفكاك والضرورة

ايضا ممتنعة الانفكاك عنها وبما ثبت فان لان الاولوية تستدعى جواز الطرفين كذا فى الحاشية قوله الاولى ان [illegible]

هذا الكلام ماخوذ من فصوص المعلم الثانى الا النصر كذا فى الحاشية اخرى فيلزم اتحاد الشئ بنفسه الطرف الاخر ان

كان وجودا يلزم الاول وهو كما يلزم على مذهب المتكلمين فى الواجب بالذات وان كان عدما يلزم الثانى

لانه حينئذ يكون الشئ معدوما بالنفسه وعدمه اثر له هذا تمام ثم اذا كانت الاولوية باقتضاء الذات

يلزم اتحاد الشئ لنفسه وان كانت لا بالاقتضاء يلزم جواز العدم بنفسه كما مر تقريره فتذكر قوله

كيف والاحتياج فى الوجود اه هذا الكلام حق لكن لا يسلب التقابل لان مقصوده ان الواجب الخارج عن القسمة هو ما كان الوجود

ثابتا له بالوجوب من غير التفات الى الغير وتقابله الممكن ثم بعد التدقيق ظهر ان ما يكون الوجود واجبا بالتفات الى

الغير لا يحتاج الى جنبة زائدة بالبرهان فالممكن الخارج عن القسمة ما لا يجب له الوجود والعدم لا بالتفات من الغير فالمدعى ان الممكن

لا يكون طرف منه اولى واذا كان الطرف الآخر ممتنعا والكلام الامتناع بالنظر الى الاولوية الذاتية لا يبقى الممكن ممكنا ويلزم خلاف

الفرض فتامل قوله والسداد باب اثبات الصانع قال فى الحاشية الظاهر ان الغرض فى المقاصد رفع السداد باب

اثبات الصانع على الاستقلال فلو نفى السؤال على الظاهر يلزم ذلك انتهى اعلم ان طريق العلم بالصانع الاستدلال بوجود الممكن

وحاجته الى الصانع وهذا قد ثبت تارة بابطال الاولوية وتارة باثبات عدم كفايتها فمقصوده ان سبيل التوسل انما هو

فيه ابطال الاولوية الذاتية بخصوصه وهذا ظاهر جدا وفى قوله فينسد باب اثبات العلم بالصانع بهذا الطريق الخاص فتامل قوله

فيكون عدم سبب العدم اه قال فى الحاشية على ذلك التقدير يكون تلك الاولوية كافية لذاته مع انضمام عدم عدم تلك

الاولوية غاية ما يلزم تقدم عدم عدم الاولوية على ثبوتها وقابل ان يلزم ذلك ايضا وجه لزوم التقدم لا يظهر الا ان عدم

الاولوية اذا كان سببا بعد الطرف المرجوح كان عدم عدمه سببا للطرف الراجح وانه لا يوجد من السبب الا ان يكون

ادوات قبل وجوده منه فيكون الاولوية ناشئة منه فيلزم تقدم لكن لقائل ان يقول ان سبب العدم اذا كان عدم الاولوية

فيقتضيه سبب للوجود وهو نفس الاولوية ولا يلزم منه ان يكون مفهوم عدم العدم سببا فتامل واما الزام تقدم عدم العدم

فبعيد كل البعد فتامل قوله ليس لها اقتضاء آخر متعلق بروامه اى بالدوام والوقت المخصوص فى ظرف الحكم من شرائط

المعلول الذى هو اصل الوجود والمعنى اعتبار الدوام فى طرف العلة لم يظهر له وجه قوله نعم يرد عليه ان بعد اولوية احد

الطرفين اى خلاصته الايراد امكان عدم لاستلزم ان يقع فى وقت وان لا يقع بل يجوز ان يكون فى وقت مع عدم الوقوع

العدم قوله

اللهم الا ان يتمسك بان الاولوية الذاتية فى مرتبة الذات له اشارة الى ضعفه لانه يلزم حينئذ سائر المقدمات المذكورة فى الدليل واشار اليه بقوله فلا يخفى كذا فى الحاشية

[illegible]

عدم الترجيح [illegible] تعطيلا والكلام عدم الواقع جائز ونفي [illegible] اما قوله [illegible] ان تعين اولويته احد الطرفين
الطرف الآخر [illegible] بل الحكم وقد لورود ايضا ان الدليل لا يستعمل [illegible] وتحقيق الاستدلال ان عند اولويته
المعلول لا يكون الطرف الاخر ممكنا وقوعه مع تحقق علته فاما لا بسبب فيلزم رجحان المرجوح بلا سبب او لسبب فننقص
السبب في حال وقوع الطرف الراجح ولم يكف الاولوية ام لا فحينئذ فقد بلغت حد الوجوب فحينئذ لا يتوجه الايراد بان
فالقول بوقوع الطرف الآخر ممكن في زمان الاولوية وان لم يكن بشرط الاولوية لكن لا يلزم مساواة الاولوية ونفع الطرف الآخر
الغير الاولى على ان [illegible] نفع الطرف الاول واولويته معا وكذا اولوية الاولوية وهكذا او هذا التعبير كفاية الاولوية لك
لان الاولوية ما لم تبلغ حد الوجوب قلت اذا كان كل الطرف الراجح واولويته انها جاز الارتفاع فاما بسبب
[illegible] دخل فلم يبق ما فرض علة علة ولم يكف العلة في ترجيح الطرف الراجح واما لا بسبب فيلزم رجحان المرجوح لا بسبب وتلك تقريره
[illegible] الذاتية فتامل قوله ولكن ان نستدل على هذا المطلب بوضحه انه لو لم يجب المعلول عاجب اقتضاء العلة بل يمكن عدمه مع
[illegible] مع انتفاء عدمها فلزم امكان عدم المعلول عند عدم علته وكذا لو لم يجب عدم المعه
عند عدم العلة فيمكن وجوده عنده فيلزم وجود المعه بلا علة وهذا البان [illegible] كاف ومع امتناع وجود المعلول بلا
علة ويجوز ان يكون ممكنا غير ادى مكابرة فاضحة لا يلتفت اليه قال ان المحقق قدس سره تحت [illegible] تخلفه لا يظهر من هذا البيان
استحالة تخلف المعه عن العلة وجوبه عند وجودها وانما يظهر استحالة التخلف عن نحو اقتضائها ووجوبه على حسب اقتضائها الا ترى
ان الفاعل اذا كان فاعلا مختارا وارادا [illegible] وارادا ان يقع المعلول بعد مدة كذا فيقع بعد تلك المدة لان الرجحان
الذي جاء من ارادة الفاعل المختار رجحان بعد هذه المدة فيجب بعد هذه المدة لا قبله والا لزم الرجحان بلا سبب وحدث
دخول الوقت مع هذا التقدير في العلة التامة مما لا يلتفت اليه ولعل مراد ان المحقق استحالة التوقف عن نحو اقتضاء العلة فافهم
قوله المراد بالسبق السبق الذاتي اشارة الى دفع ما اورد صدر الشريعة رحمه الله عليه على سبقه الوجوب بان الوجوب
صفة للموجود فلا يسبق الوجود فاجاب بان السبق في لحاظ العقل لا بحسب الخارج فان الموجود ليس الا ذات المعه لكن العقل يعرف
من التحليل ينتزع عنه الوجود والحاجة والامكان والوجوب فيحكم بسبقه الامكان على الحاجة والحاجة على الوجوب والوجوب
على الوجود وقد تقرر الايراد بان الوجوب كيفية للنسبة الفعلية وجهة للقضية فلا يتقدم على الوجود الذي هو المحمول اعلم
ان صاحب الافق المبين بعد ما اجاب عن الايراد الاول بتجويز تقدم الصفة على وجود الموصوف قياسا على تقدم
الصورة على الهيولى وحكم بعدم الفرق في هذا الحكم في الوجود العيني والوجود الانتزاعي وقرر لعبارات مطنبة لا يريد
تحصيلها مع ما قرر المحشي قال في دفع الثاني والوجوب الذي قضيا تقدمه على نفس الجهة المقررة وعلى وجود ما هو المحمول
في تلك وجب المعه فتجوهرت فوجدت فالتجوهر والوجوب فيها محمول وليس هو جهة قولك الوجوب جهة القضية ان
[illegible] ان من الوجوب ما يكون جهة فصحيح ولكن ما نستفيده اذ الوجوب المعه محمول وان عنيت انه ليس يكون الا
جهة فقط اذ كل من هذه الثلاثة قد يكون جهة وقد يكون محمولا الست تعتبر قولك العقل واجب بالامكان ويمكن
بالضرورة وتسلب الباري ممتنع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان والامكان في الثاني محمول والجهة
الوجوب والمحمول في الثالث هو الامتناع والجهة الوجوب ايضا فيكون القول بتقدم الوجوب على تقرر الجهة ووجودها
قولا بان الممكن صار ضروريا بتقرر جهته فتقررت جهته فصار ضروري وجود الذات فوجد وصيرورته ضروري

متن

التور والوجود ممكن بالذات اي الجاعل لا ان الممكن صار متورا الذات بالضرورة فتور وصار موجودا بالضرورة ومن
الاعتبار فرق بين ضرورة التور والوجود وان استلزمت التور بالضرورة والوجود بالضرورة فاي الجاعل اولا
يجعل ضرورة التور والوجود ثم يجعل التور والوجود فيلزم صدق التور والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورية
بدون صدق المطلقة على ان لاحد ان يلزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية في الصدق بحسب نفس الامر لا لعدم الضرورية
على المطلقة بحسب الاعتبار اذ لا تلازم بينهما ولو احقهما في الصدق بحسب نفس الامر فهذا اغلظ من القصص واسلوب التجعل وفيه اعتراض
بان الوجوب وجوبان وجوب محمولا وجهة والمقدم الاول دون الثاني فقد لزم وجوبان احدهما سابق والاخر لاحق
غير الوجوب بشرط الوجود فلزم ثلثة وجوبات وقد احتجوا على نفي الوجوبين لا غير والفه يرد عليه ان الوجوب عبارة عن
تاكد الوجود ولا يصح لعدم تاكد شي عليه فتامل ثم ما قال في العلاوة من سبق صدق الضرورية على المطلقة فانما يتشبث لو لم
يكن الضرورة كنفسه النسبة الفعلية وهذا في خفاء ثم قال بعد هذا في الاجابة نحو آخر ما ابتنا كذلك ان يجعل الوجوب السابق
قبل اعتبار التور لمرتبة الممكن متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء مرتبة تقرره فيكون بحسب فانه العقل لذلك المفهوم لا ان
الفاعل ان يجعل من مرتبة تقرره الى مرتبة حقيقته فيصف بوجوب التور بحسب الاستناد الى الجاعل والتعلق به ويتصف الفا
بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوما بالوجوب ويعبر عن ذلك بالوجوب السابق ثم يعرض الوجوب بحسب التور والوجود
حال التور والوجود ويسمى الوجوب اللاحق ولا يذهب عليك ان هذا يجوز لا اتصاف امر تقرري بصفة ثبوتية واقعية بل
بصفة يا كد الوجود وهذا لا يتوجه به عاقل ثم لا يرد على هذا الفه ان يقول هذا الوجوب غير الذي هو جهة القضية ثم هذا الكلام
بظاهره يدل على ان معروض الوجوب اللاحق الماهية حال التور والوجود ويستقبل من كلامه ان في البدء يدل على ان الوجوب
للمهية المتورة بعد الوجود فانظر **قوله** لكن لقائل ان يقول الوجوب السابق ليس وصف المعلول لان الوجوب السابق وجوب صدور
المعلول عن العلة بل وجوب كونها بحيث يجب عنها الصدور وهذا صفة للعلة قطعا فلا يصح ان يقع شيء من المعلول بهذا
الوجوب ومن هيهنا تخرج جواب عن الايراد من المذكور من بان الوجوب السابق ليس صفة للمعلول حتى يمنع التقدم بل انما
هو من صفات العلة ومرجعه ما ذكر لكن قد يوصف به المعلول على طريقة الوصف بحال المتعلق وهذا هو الذي اختار صاحب
الافق المبين بان الوجوبين السابق واللاحق ليس بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة فالواجب بالوجوب السابق هو
الممكن لا بشرط القضية بالمحمول بل في ذاته بما هي تلك الذات لا بما هي ذات متورة وموجودة على ما هو المشهور فظهر شرط
الوصف حتى اذا اخذ موضوع من حيث جوهره مطلقا غير مقيد بذلك الشرط لم يقع الوجوب اللاحق والوجوبان من اللواحق
العقلية وموصوفهما بحسب احدهما عين الآخر في لحاظ العقل بحسب التمايز التحليلي هناك والكل واحد بالذات في نفس الامر
واهمال الاعتبارات المحصلة اختلال العلم وخبر البطلان الحكمة اتبع وقد بلغ في تفصيله مبلغا من الاطناب الممل ويظهر من هذا
الكلام ان معروض الوجوب اللاحق ليس نفس المعلول بل هو مقيد بالوجوب فالوجوب الذي جعله جهة القضية سوى
الوجوب السابق اي شيء هو ولا ارتياب في ان الوجوب الذي هو جهة القضية موضوعها نفس المعلول لا المعلول
المقيد فقد لزم شيء واحد بالقياس الى وجود خاص واحد وجوبان وجوب محمول سابق ووجوب هو جهة القضية
فاستقوا الاشكال بحوه ثم الذي يظهر بالتامل في صنوا الظهر ان هيهنا وجوبا واحدا هو جهة القضية الحاكية عن التور السابق
وهذه ملاحظة مستقلة فيجعل محمولا وهو الوجوب السابق وهو اثر العلة والحكم بالسبقة انما يصح نسبة بالكد الوجود على الوجود

لكنهما متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة ح

ثم مندفع بهذا اشكال آخر هو ان الشيء الواحد لا يكون له وجوبان بالقياس الى وجود واحد وقد اورد لوجوبين سابق ولاحق واجاب صاحب الافق المبين ح

على الوجود وان الوجوب الذي هو صفة فهو الايجاب والوجوب مبنا [illegible] النظر الى الاضطرار
[illegible] المبين فتارة يجعل الوجوب السابق صفة عقلية فوصف محمولها ويحكم بتقدم
الصفة الاعتبارية على وجود الموصوف وتارة يحكم بانه صفة لمهية تقدير نه غير واقعية فيعقد بثبوت صفته كذا الوجود لمهية
تقديرية وتارة يقضي بانه من صفات الجاعل الذي يظهر بالخوض في ضوابط المقصود فيه الكرام ان المحكي له ثبوت وعلم الله
حقيقة [illegible] فاذا اريد [illegible] بنفس علية الوجود وكونه عين عالم الفعلية يجب له الا اللاحق بمسك ومتقرر في عالم الموجود وهذا
الموجوب [illegible] الوجود وهذا هو الوجوب اللاحق وهذا هو كنفسه للنسبة الفعلية وهذا الوجوب
فهو بعينه حيثية الفعلية وعلم عين متقررة المتاكد وقد يجعل وصفا محمولا على المهية المعقودة كما هي متقررة فافهم ولا تنزل والعلم عند الله علام
الغيوب **قوله** فيه ما فيه لان الامكان سلب الضرورة بالنظر الى الذات اه حاصله ان ظاهر عبارته ان الحق ان الامكان
بالنظر الى الذات والضرورة بالنظر الى الغير والامكان سلب الضرورة بالنظر الى الذات فهذا السلب اذا كان بالنظر الى
الذات [illegible] السلب وهو باطل بل هو قيد للمسلوب فلا بد من التجوز في كلامه ويقال اراد بكون الامكان
بالنظر الى الذات مسلوبه بالنظر الى الذات وهذا هو النافع ههنا فاشرح لخلف المسلوب والاثبات واما اذا كان السلب
بالنظر الى الذات يبقى المنع لان الاختلاف في الجهة لا يدفع التناقض **قوله** ويكون منافيا للوجوب مطلقا اه قال اي شيئية بالنظر
الى الذات على تقدير ان يكون متعلقا بالسلب يكون نفس الضرورة مسلوبة بالنظر الى الذات وثابتة بالنظر الى الغير
فيلزم اجتماع المتنافيين وهو محال والامكان لا ينافي وعلى تقدير ان يكون متعلقا بالضرورة يكون مسلوبة بالنظر الى الذات
والثابتة الضرورة التي هي بالنظر الى الغير ولا يلزم اجتماع المتنافيين لتغاير الضرورتين **قوله** لا بالمعنى المصطلح الذي
هو ما يقتضيه الذات من حيثية مطلق الوجود او في زمان الوجود **قوله** تنبيه على امتناع الانقلاب فيه دفع لما عسى ان
يتوهم ان هذا مسبه للمدعى بنفس المدعى وحفظه **قوله** ومنها ان ما يلزم هو التسلسل اه الذي يلزم هو التسلسل في السبب
وهو محال مطلقا **قوله** مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو في ذاته اه قال اي شبيه هذا الترديد لا يجري الا في قوله فاذا
نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع بل في قوله النفي الثاني ان اراد بالوجود اصل الوجود من حيث هو هو ليس امكان الازلية
بان يكون في الازل ظرفا له بدون التخصيص وبالجملة امكان الوجود المطلق لا يستلزم امكان الوجود الخاص اعني الوجود الازلي
من حيث انه وجود ازلي ضرورة عدم استلزام امكان العام امكان الخاص وذلك ان تقرير جواب الشك بان وجود العالم
في الازل ممكن ولم يوجد لوجود مانع وهو خصوصية كونه ازليا وقال هذه التقريرات واحدة **قوله** فيلزم امكان الازلية
بحسب هذا الوجود فيلزم امكان ازلية الحادث من حيث يصح انتزاع الحدوث عنه بحسب الوجود الخارجي وهو سفسطة كذا اي شيئية
قوله لان القدم [illegible] هو تقدم اعتباري اه لكن انت لا تعتبر التقدم جزءا بل باخذ الحادث بما انه موصوف بمفهوم
موجود فلا بد من [illegible] الامكان له فتدبر

المقصد الخامس في ايجاب القدم **قوله** الاول

وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل لشيء مع عدم تعلق قصد وارادة وهو المراد بقوله مع قطع النظر عن ارادة الفاعل
قوله وهو ليس محل الخلاف اي محلا للخلاف الواقع بين الفلاسفة الذين لعنهم الله لفلسفهم وبين المتكلمين والا
فهو قائلون تعالى بايجاب بهذا النحو من الايجاب فوقه من جهلة يونان هم الذين ينفون علمه تعالى بسلسلة الممكنات وذرية
اخرى [illegible] يقولون يكون علمه تعالى حصوريا غير مقدم على وجود ذات الممكنات ويلزم الايجاب بهذا الوجه بالنسبة

الى المعلول الاول والصورة الحالة فيه على النصير الطوسي القائل بكون علمه تعالى بالمعلول والصورة الحالة فيه لكن لا يعبر

الايجاب فيجب ان لا يتوجه التكفير اليه بهذا القول وبهذه الفرقة هو المراد بما قال في الحاشية نقل عن بعض الفلاسفة بل عن اعيانهم

الايجاب بهذا المعنى وهم اثبتوا العلم من غير ان يكون مناط الفعلية فالايجاب بهذا المعنى هو كون الفاعل من شانه بحيث

ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والاختيار الذي يقابله هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وقد وان اتى

وجوب القصد ونظرا الى ذات الفاعل فيه مسامحة حيث فسر الايجاب بالوجوب والايجاب بهذا المعنى كونه بحيث القصد ونظرا

الى ذاته اللتي هي نفس ارادة الفاعل لا لاجل غاية زايدة عليه قوله والمتكلمون الى الاختيار المقابل له اه وهو كونه بحيث يرجح

احد مقدوريه للغاية الزايدة او بتخيل الصورة القائمة قوله انه تعالى اوجد العالم للارادة الزايدة عليه ذهب

الاشعرية والكرامية زيدت رفع الله تعالى اعلامهم وخذل اعداءهم قوله او بالارادة اللتي هي عينه اه اليه ذهب المعتزلة و

بعض الشيعة قوله وجوز الترجيح بلا مرجح هذا هو المشهور ومحققوهم لا يجوزون الترجيح بلا مرجح وقد عرفت سابقا ان الترجيح

بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح قوله علمت ان اثر الموجب على النحو الاول اه هذا مسلم على النحو الاول واما الاثر

على النحو الثاني فلا يستلزم لان المعلول يجب بهذا الايجاب تعلق ارادة هي عين الذات فيجوز ان تعلق في الازل بوجوده

فيما لا يزال وهذا التعلق من مقتضيات ذات الفاعل بالوجوب على النحو الاول ولا باس بكون بعض مبادي الفعل

الاختياري غير اختياري قوله وظن بعضهم انه خلاف الحكماء والمعتزلة اه قال في الحاشية عند المعتزلة لا بد في وجود العالم من

مصلحة متعلقة به لا تقف ما لا بد العلم بالمصلحة عندهم وهو عين الذات لان العلم بالاصلح لا بد فيه من تعلق الاصلح فكيف

يكون عين الله تعالى انتهى لا يظهر وجه تعلق الاصلحية لكون العلم به عين الذات قوله قال الامام في المحصل قال في شرح

الاشارات واعلم ان التحقيق انه لا خلاف ههنا بين المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على

ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا بهذه الدلالة بل للدلالة

الدالة على ان المؤثر يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل واذا

كان كذلك ظهر حصول الاتفاق على كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار فلا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة

واذا كان كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة قوله هذا الرد للمحقق الطوسي اورده في نقد المحصل وفي شرح الاشارات

قال النصير الطوسي في شرح الاشارات اقول هذا اصلاح من غير تراضي الطرفين وذلك ان المتكلمين صرحوا بالحكم في كتبهم

بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا

بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل

بما ذكره اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة و

المعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون به صريحا واصحاب هذا الفاضل اي الاشاعرة يثبتون

مع المبدء الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها

معلولات لذات واجبة هي علتها فهذا الشي ان احترزوا عن التصريح لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين

على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا

لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام

دائم الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عنده فعلا ازليا مستندا الى فاعل ازلي تام
في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية ولما كان المبدأ عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله
ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا البتة الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار من الحيوانات ولا كفاعلية الحيوان من الطبائع الجسمانية
الشيء ويحكم على ما فصلت الحكم يرجع الى ان الامام ادعى نكتة مخصوصة بنقلها عن الغير بعض نقلا غير
مطابق لا احد بها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما يقولون بازلية العالم بالدلالة على قدرة
موثرة وهذا الخلاف منهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر الكتب
بل الامر بالعكس وهذا هو الذي بصدده في البحث وبيان انه من سوء فهمه وثانيهما انهم نفوا العلة والمعلول
ما هو مكذب البتة لما ذكرنا اثنتهما ان الفلاسفة يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ليس كذلك لانهم
قالوا الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث ان فعل
وان شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم بل الشرطية الاولى واقع دائما ومقدم الثانية غير واقع
دائما بل يقولون تارة انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا البحث طبيعي لانه بحث عن العالم
المشتمل على الاجسام والجسمانيات الماديات واخرى يبحثون عن المبدأ الاول انه تام في الفاعلية معلوله ازلي وهو
بحث الهي عن واجب الوجود وبان آثاره ازلية وفي البحث الطبيعي نظر وانت لا يذهب عليك ان
الحكم على المقدمة الثانية بالكذب انما هو حكم على ما هو فهم منها لا على ما يقولها الامام الهمام لانه اراد ان المتكلمين
نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي للواجب منهما في العالم ما يدل عليه سوق كلامه وصفات الباري تعالى عز وجل
عنده اي ليس من العالم لان ما سوى الذات والصفات وكذا الاحوال الثابتة له تعالى ومراد الامام
بالقدرة صفة بها يصح الفعل والترك ولا شك ان الفلاسفة ينكرون هذا المعنى وانما يقولون لا ذكر المحاكم
فلا كذب فيما اراد الامام انما هو من سوء فهمه وفي النظر الذي اشار اليه بقوله وفي البحث الطبيعي نظر به ان البحث
العام الشامل للاجسام وغيرها لا يكون طبيعيا بل انما يكون كما طبيعي لو كان عن الاجسام او الجسمانيات وحدها
فافهم **قوله** وفيه نظر كما عرفت ان الامام لم يحاول اه حاصله انا لا نسلم ان الامام نقل ان نفي ازلية العالم
للدلالة على كون الفاعل مختارا بل انما نقل انتفاء مستندا للازلي وانتفاء العلة الموجبة والمعلول الازلي
بما هو معلول الى انتفاء معلولية الازلي لعله بالدلالة على كون الفاعل قادرا مختارا الا ان الازلية والموجبة ممتنعة وكذا
معلولية الازلي منتفية لانه لا يكون معلولا لان الازلي عندهم قديم فقد اندفع الاعتراض وتم كلام الامام **قال** المحصل
قدس سره واعلم ان الفلاسفة بان علة اي حاجة الحدوث وحده او مع الامكان اه طلا او لقولهم
على الامام وقال الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في ان علة الحاجة ما هو الخلاف في علة الحاجة الى
الفاعل المختار وجعل كون الازلي معلولا للموجب كالصفات عندهم فرع عليه فافهم **قوله** ولا يجمع انهم
لا يحتاجون الى التنزل المذكور ومن الكلام منه منع ننكر **قوله** وبشارة الى ان الاختيار منفي
اه الامام لان المنفي للقدرة والاختيار مع الامكان هو لو بحث شرح احد مفردوه

الحدوث او الامكان منضما او منفردا ان كان وكونها [illegible] فالعلم

لعلمه لكن القوم [illegible] الاختيار و[illegible] به القدرة **قوله** والحاصل انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل عبر عن [illegible]
الثانية بعبارة [illegible] لا الترك [illegible] فعل يكفي فيه عدم مشية الفعل مع توافق العبارة الماثورة مات [illegible]
كذا في الحاشية كون الترك فيه يكفي عدم المشية انما هو لو اريد به عدم الفعل وان اريد به الكف فهو فعل لا بد من تعلق المشية به
قالوا ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل فتامل **قوله** انما ان يكون مع قطع النظر عن الخارج [illegible]
عليك ان صحة الفعل والترك بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن الخارج يصح ايضا على تقدير عينية الارادة فان [illegible] الارادة لا
يكفي في وقوع المراد بل لا بد من تعلق الارادة والكلام عين الذات وبالنظر الى نفس الذات [illegible] تعلق الفعل
والترك صحيح وبالنظر الى تعلق الارادة الترك غير صحيح فالتفسيران متلازمان واريد بالخارج ما يكون غير الذات والصفات
ولو اعتبارية فيتحقق صحة الفعل والترك لا يصح على مذهب احد فتامل فيه تاملا صادقا **قوله** بل نقول الوجه الاول غير تصوير[ه]
يعني ان صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات لا يصح على مذهب الفلاسفة اصلا لانهم يقولون بعينية الارادة والارادة [illegible]
فلا الصحة بالنظر اليه الا اذا قطع النظر عن الارادة المرجحة ولا يمكن قطع النظر عنها لكونها [illegible] الذات [illegible] فيه [illegible]
ان الارادة ليست مرجحة بل تعلقها ويمكن قطع النظر عن التعلق الا ان يقولوا بعدم مدخلية التعلق وكفاية نفس الارادة تقديرا با
لك انهم ان ارادوا الصحة الفعل والترك بالنظر الى الواقع فرجح مع ت وبهاني الواقع فهذا غير ممكن وانما هو هوس من هو سانه
كيف وهذا يوجب الترجيح بلا مرجح وان ارادوا الصحة بالنظر الى الذات القادرة والكلام في نفس الامر احدهما راجحا لان الفاعل
بالتفسير الاول لا ينكر هذا فالحق ما قال المحقق الطوسي انه خلاف في ثبوت الفاعل المختار وانما الخلاف في تعلق الارادة بالازلية
او باللازلية وان الفاعل هل يصح التخلف ام لا والحق الثاني لما قد علمت فان التخلف عن نحو تعلق الارادة لا يصح فتامل **قوله**
فالكائن الموجود بهذا الوجود غير الموجود بالوجود الاول اه وجه الملازمة ان البقاء يستدعي الاتحاد بالاول بوجه واذ قد
فرض مغايرة الموجودين صار ذلك الامر المتحد مشتركا بين الموجودين فصار الاتحاد كليا وقد كان الكلام في المتشخص الباقي
والاظهر ان يقال اذا كان الموجود في الزمان في الوجود وهو قد توارد الثاني غير الوجود في الزمان الاول لم يتحقق الاتحاد بل
المفروض باقيا **قوله** والكائن عينه لزم الحركة في الوجود وهو قد توارد الوجودات على موضوع واحد **قوله** فيه اشارة
الى ان في كلام السائل خلطا اه فالسؤال يصلح جوابا عن الدليل بل الحق ان ايجاد الموجود بايجاد آخر محال وهو وجود واحد مستمر
بايجاد واحد مستمر ليس بمحال في الوجود وفي الايجاد هناك كذلك في الحاشية **قوله** نفي الشرطية والمشروطية مطلقا اه يعني ان حاصل
الجواب نفي الشرطية والمشروطية وحصر العلية والمعلولية في الواجب مع عدم لزوم بل مع التخلف وهذا الاستلزام القول بالفاعل
المختار والكائن الحق انه فاعل مختار ولا يحل الوجه بهذه الملازمة الا ان الفاعل الموجب لا يصح تخلف معلوله عنه فيجب اللزوم بينه
وبين معلوله وهذا لا يتم لان استحالة التخلف عنه ممنوع لجواز ان يستحيل على المعلول الازلية ولا يوجد المعلول مع وجود علته الموجب فتامل
قوله ولو سلم استلزامه فلا نسلم لزومه قال في الحاشية عدم حفظ الوضع انما يلزم على تقدير التزامه لا على تقدير لزومه اذ اللازم
اللزوم عدم الوضع لا عدم حفظ الوضع انتهى والظاهر ان هذا غير موجه اذ عدم الوضع اللازم خلاف المفروض وهو محال فتامل **قوله**
سوى قيام العلم والقدرة فالعالمية والقادرية قيام القدرة والعلم فقط انتهى اساسه **قوله** ولا يتوهم ان القدر الضروري في هذا الوهم لا لنفس العلم والقدرة فيه قوله
ودفعه قطع النظر عن كون المبتوقة شيئا والافلا مجال لهذا التوهم ولا حاجة الى دفعه فان توقف النسبة على الطرفين ضروري كذا في الحاشية
قوله وذلك ان القول فيه جواب هذه المعارضة قال في الحاشية اعلم ان الوجود المتحد كونه [illegible] لا يصح الا بان يرجع الى [illegible]

مسبوقه ان اريد بهذا المعنى النسبي فهي تتوقف على وان اريد بها منشا انتزاعها فهي مستلزمة له ولا شك ان اللزوم
والتوقف بين المتنافيين مستحيلان فلا بد ان يقع العدم من حيث هو سابق ومن شأن الوجود من حيث هو لاحق وجه استلزام
امتناع وانتزاع السابق وجه العدم السابق ان المنشا هو الوجود الخاص بما انه بعد العدم فالعدم السابق لازم له ثم ها
هنا اشكال كثيرا ما يختلج بالبال في سالف الزمان هو ان علة العدم السابق هو عدم علة الوجود السابق وعلة عدم علته
عدم علته وهكذا الى ان ينتهي سلسلة عدم العلل الى واجب الوجود لذاته وعدمه محال فيلزم امتناع العدم السابق فيلزم
امتناع الوجود اللاحق لاستلزام امتناع الشرط امتناع المشروط ويلزم من ذلك قدم العالم حتى الحوادث اليومية في الدهر
والواقع والجواب عنه بعون الله وتوفيقه ان العدم السابق هو العدم المستمر والعدم والوجود المستمر ان واجب
وممتنع بالذات بالنظر الى ذات الممكن ليس لهما علة انتهى هذا ظاهر لكن لا نظر في تخصيص العدم بالسابق منه في الاشكال
وجه لانه لا يرد على مذهب الفلاسفة فان قدم الحوادث اليومية في الدهر ليس خلفا عندهم وانما يرد على راي الطلاميين
والعدم السابق واللاحق كلاهما ظاهر بان عندهم فالظاهر ان السوال على مذهب امثال صاحب افق المبين وعلى مذهب المحققين
عند المحققين لا يظهر في بعض عباراته فتامل **قوله** اي لا نحض ان هذا الممتنع اه يعني لا امكن التاثير في الوجود فيما لا يزال
كان هذا الامكان في الازل واذا استلزم ازلية الامكان لامكان الازلية فقد امكن التاثير في الازل وامكن الاثر الازلي
فتامل **قوله** لانه يجوز ان يمكن شيء في نفسه ويمتنع بالنظر الى الغير اه هذا الاكون التيه لانه اذا امكن العدم لعلة وعلة العدم عدم علة
الوجود فلوجوده علة فلا بد اذن للممكن الازلي من علة فليس لمن منع امكان التاثير في الازل امكان الممكن الازلي فتامل **قوله**
فيه انه لو سلم توقف التاثير فيه اشارة الى ان اللازم هنا هو الاستلزام وهو لا يستلزم التوقف كذا في الحاشية **قوله**
انه يلزم من بطلان كون علة الحاجة الحدوث ان لا يذهب عليك ان علة الحاجة منحصرة في الحدوث والامكان وما بطل
الاول تعين الثاني فتامل **قوله** وان سلم تحقق الحاجة وعليها ما قد عرفت انه فتذكر **قوله** الاول ان الرابط حركات فلكية اه
فالحوادث الفلكية يوجب استعدادا قويا في المادة بحدث بسببها المادة قال في حاشية طويلة الاول قول الفلاسفة
فانهم ذهبوا الى تلك سلاسل مرتبة حركات النفس الفلكية في الارادة وحركات الجرم الفلكي في الاوضاع وحركات
الهيولى العنصرية في الاستعدادات قالوا ان تلك السلاسل والمحل ذات جهتين جهة الاستمرار وجهة التجدد فمن جهة الاستمرار صدرت
عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم واعترض عليه الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره
ان التجدد لا بد له من سبب فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية كل منها غير متناه واجيب عنه بان الحركة لذاتها تقتضي
التجدد والتقضي عبارتان عن عدم شيء وحدوث شيء فاجزاء الحركة بما بالطبع لا لعلة لا الموجود في حد وحدث جعلها
فحقيقة الحركة حقيقة اتصالية يمنع عليها الوجود الا على سبيل عدم القرار بان يوجد كل جزء منها فما وجد فيه لا يوجد قبله ولا
بعده فاذا صدرت من القديم لا يكون وجودها الا على وجه ينطبق كل جزء منه على جزء من الزمان ولا يمكن لجزء ان
يوجد في زمان وجوده وهذا النحو من التخلف غير مستحيل انما المستحيل تخلف النحو الممكن بل ليس هذا تخلفا حقيقيا فلا تحتاج
الاجزاء في عدماتها الى علة لوجوب تلك الاعدام وانما تحتاج وجود اتها في ازمنتها الى الجاعل فيا علة قدم قد جعلها
في ضمن جعل الكل وهذا القدر من الكلام صاف ولا غبار عليه ما اورد المحقق الدواني رحمه الله عليه من ان جزء من الحركة
علة ما ذا ما وجودات فيلزم التسلسل فيها او عدمات ولا يكون الاعدام علة الوجود فيلزم التسلسل في علة الوجود

فلا يكفي الا على تقدير لا على عدم الاحتياج الى الجاعل والنقض

او مختلط ويلزم عليه ما يلزم على الشق الاول ولا يرد على ما يلزم على الشق الثاني انه لا يلزم الاجتماع لما زعم بعض الافاضل لان علة العدم لا يوجد
الاعدم علة من العلل الموجبة واما الكل المعدة فلا يكون عدمه علة لعدم المعلول فان كان العدم علة عدم جزء حركة فهو عدم
العلة الايجابية للجزء وهكذا فيلزم ان المجتمعات عند وجود الجزء قطعا ثم لا حاجة في هذا النحو من البيان الى القول باعداد كل سابق
للاحقه كما هو المشهور فان ايجاب العلة القديمة كاف في وجود كل جزء في زمانه ولم يوجد قبلها او لا بعدها لامتناع وجودها قبلها وبعدها
ووجوب عدمها بعد ان بقيت للاحقة فان الوجود الدائم في زمان لم يستحيل عليها وح لا يرد ما يورد على سلسلة المعدات
من لزوم الوجود بلا وجوب حتى لا يحتاج الى دفعه بما سيرفع به انشاء البديع وكذا الابراد الخفية ما يرد على القول بالاعداد ان علته
بعض الاجزاء للبعض مع انه يحققه ليس اولى من العكس ويلزم التشكك في الماهية بلزوم كون صدق بعضها على بعض مقدما
على صدقها على بعض اخر وقد مر شرحه وكذا الابراد الخفية ان علة بعض الاجزاء لبعض من جهة الحركة لبعض من جهة الماهية او اللازم
فيلزم اختلاف الاجزاء بالماهية او للعارض فيلزم سلسلة من العوارض مثل سلسلة اجزاء الحركة فيأتي الكلام فيه وكذا في المشهور
بان العلة لهويات الاجزاء فلا يلزم الا الاختلاف في الهوية دون الماهية وفيه كلام طويل ... السفي المقصد الالهي ان اشار
البديع فان هذا الايراد انما يرد على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا بالذات فليثبت وكانوا يقولون
بما ذكر ولم يسلموا ما قال الشيخ رانه لولا في الاسباب ما يتقدم لذاته لما صح وجود حادث اصلا لكن نسبوا اخطاء بما ذكر اليه و
ادعوا ان علة غير القار لا يكون الا غير القار وعبارة رئيسهم وان كان قابلا للتأويل بان مقصوده ان الحركة
الغير القارة لا يصدر من ثابت من جميع الوجوه بل لا بد من خصوص علتها من نوع تغير لكن اتباعهم اخرجوا علته
واذ ادعوا ان غير القار لا يصدر الا عن غير القار فبنوه بانه لولاه لزم تخلف المعلول عن العلة التامة ولم يتدبروا
انا علمت سابقا ان التخلف المستحيل هو تخلف النحو الكامل من الوجود للمعلول عن العلة لا التخلف في زمان لا
يمكن وجوده فيه فقد لزم عليهم ان يكون في علة الحركة سواء غير قار وفي علته غير قار اخر فيلزم سلاسل من عدم التوالي لا نهاية
كل سلسلة منها غير متناهية فبعضهم تحملوا لذلك وتكلفوا وقالوا حركة للفلك حركة ارادية فلا بد من شوق وارادة ولا يكفي
في صدور الحركة من ارادة مطلقة بل من ارادات جزئية متعلقة بحركات مخصوصة منبعثة من تخيلات مخصوصة فيها تثبت سلاسل سلسلة
الدوارات فاصبحت من سلسلة الارادات ثم سلسلة التخيلات وسلسلة التخيلات من سلسلة الحركات على وجه غير دائر والجميع
اغير حركات الهوية في الاستعدادات وهذه سلسلة رابعة وبترك سلسلة الحيلات يظهر ان سلسلة الارادات لا يتقوم بدون
سلسلة التخيلات وقالوا في تبيان الوجه للغير الدائر ان دورة فاضت من ارادة غير مخصوصة متعلقة بها موجبة اياها وهذه الارادة
فاضت من تخيل مخصوص موجب لها وهذا التخيل من دورة سابقة عليها معدة اياها وهكذا الى غير النهاية دائما واورد عليه ان
... حاصل هذا صريح في القول بالمعدات وح يكفي سلسلة واحدة فلم لم يكتفوا بسلسلة الحركات ولم يقولوا ان الدورة السابقة
معدة للاحقة في بلوغ احدها الى ... ان شكوك ... فليس للطالب تصحيح سلسلة المعدات ولا لاحد البسيط او
بالتعيين بل لانهم لما زعموا ان انتظام المعدات لا يمكن الا من حركة ازلية دائمة وتكون الحركة الارادية لا تكون الا ارادية
مستندة الى حركة الارادة انه لا تكون الا بارادة متجددة حسب تجدد الحركات ولا يمكن تجدد الحركات الا بتجدد
التخيلات اضطروا الى القول بثبوت سلاسل كما لم يقدر الطالب هذه السلسلة اغني سلسلة المعدات سواء كانت
من حركات او من غيرها ... هذا التقدير لم يستند واحدا ... وهذه السلسلة الى الواجب الجاعل للاشياء وكان

وجود ذلك الجزء وكذا بهذا العدم عدم العلة الايجابية للعلة الايجابية

وسلسلة الارادات

ما عدم جميع آحاد السلسلة رأسا ممكن ولم يحك بشيء لعدم انتهائها الى الواجب بالذات ولا ينقطع لو فرض عدم جميع آحادها لا بعرض
محال وإذ جاز هذا النحو من العدم على جميع السلسلة لم يجب وجود واحد منها ولا لزم الواجب بالسبحان علة جميع الى العدم
وإذا لم يجب لم يوجد فبطل وجود سلسلة المعدات وذلك لمن يقول في جوابه انه لم يثبت ان جميع السلسلة
الجا على التمام الواجب بالذات لكن لا يلزم ان لا يحيل بالذات عدم السلسلة رأسا ويحيل عدم واحد واحد باعداد معد سابق
وبعد الاعدام فقد استحال جميع انحاء العدم فلزم وجوب آحاد السلسلة وبعبارة اخرى يجوز ان يكون الواجب جاعلا بالماهية مشتركة
بين المعدات فقد استحال عدم الماهية عندها الا بعدم الافراد رأسا فقد استحال هذا النحو من العدم واما عدم واحد واحد من
الاشخاص فهو مستحال باعداد فرد سابق للاحق ووجه لا استحالة فتامل والعلل المحقق الدواني هذه السلسلة بانه يجري الكلام في العدم اللاحق
لكل معد فان علة عدمه اما الموجودات او العدميات او المختلطات كما مر ويمكن دفعه بما مر من انه يخرج بعد الوجود من حد الامكان
فلا يحتاج في عدمه الى علة فافهم ثم ان ههنا كلام بوجه آخر هو انه قد لزم من هذا المقال انه لا بد من دورة سابقة على الارادات
والتخيلات لكونها معدة لها [illegible] لو لوحظ الذوات بتمامها ولو في ملاحظة اجمالية وقيس الى آحاد التخيلات والارادات يحكم
العقل قطعا ان بازاء كل واحد من آحاد التخيلات والارادات والدورات [illegible] دورة سابقة آحاد التخيلات والارادات
باسرها والا لامتنع عليه دورة للتخيلات وهذا حكم ضروري لا يتيسر انكاره الا المكابرة الفاضحة فهذه الدورة يكون طرفا لسلسلة
الارادات والتخيلات حاصرا اياها فلزم تناهي تلك السلسلة فافهم ثم ان الحركات عندهم متصلة لا جزء فيها بالفعل والاجزاء
المتوهمة ليست اجزاء حقيقية بل هي متأخرة عن وجود الكل باخذ الانتزاع عن مبدئه فلو سلم كفاية هذا النحو من العلة لوجود كل دورة
دورة فلا يكفي هذا في وجود حركة متصلة وارادة متصلة اذ لا بد لوجودها من علة موجبة اياها بما قبل وجودهما اذ قد قالوا ان علة
غير القار يجب ان يكون غير قار فالحركات وسلسلة التخيلات فلا بد ان يكون غير قارة فلا بد لهما من علة غير قارة وهي اما نفس
الحركة فهذا وجه وارد غير قار آخر في الكلام في علته حتى يلزم تسلسل غير القار الى لا نهاية فتامل وقد قرر بعض الاعاظم بالنبأ
على القول بالقدم الدهري بان سلسلة الحركة مع سلاسل عللها موجودة في الدهر من دون سبق عدم عليها في الدهر ولا بأس
في معلوليتها من القديم القار لقرارها في الدهر وقد بلغ في هذا مبلغا من التطويل وانت لا يذهب عليك ان الايراد غير مندفع
لان قولهم ان الثابت لا يكون علة لغير القار لم يريدوا به ان الثابت لا يكون علة لغير القار في الدهر فان لا شيء عندهم عدم القرار
والفوت واللحوق بل معناه ان الثابت بالنظر الى الوجود الزماني لا يكون علة لما هو غير قار فيه والحركات غير قارة بالنظر الى الوجود
الدهري فالاشكال باق كما كان ولا ينفع القول بالقدم الدهري [illegible] يجوز [illegible] و غير القار عن القار [illegible]
لزوم التخلف [illegible] والقول بان حكمهم بعدم جواز صدور غير القار عن الثابت مخصوص بالحركة لدلالة اخرى [illegible]
[illegible] وطلب [illegible] لا بد من [illegible] منافرة [illegible] في الحركات للارادة [illegible] قوله والثاني لتعلقات الارادة الو[illegible] اه
سلسلة هذه التعلقات ليست من العلل الموجبة والتعلقات حوادث مجتمعة ويكون في حكم الحوادث
وعدم الارتباط بالقديم واذا لم يكن من العلل الموجبة فيكون من قبيل المعدات [illegible] وحكمه ان تقضي [illegible]
[illegible] موقوفا [illegible] قال [illegible] الطويلة والقول الثالث [illegible] المعتزلة [illegible] تعلق الارادة بوجود
الشيء في ذلك الوقت [illegible] الارادة [illegible]
[illegible] التعلقات من جانب المبدأ الى غير النهاية وهذه التعلقات حادثة متعاقبة [illegible]

[illegible]

حسب تجدد الحركات كان في حركات الط[illegible] او ارادة متجددة ه

ما اورده في الحاشية قوله ... متأخر بتمامه اختيارية الا انه صرح بالاختيارية دون التعاقب بخلاف القول الا...
فانه صرح فيه بالتعاقب ... تجويز اصحاب القول الثالث الشيخ في التعلقات كونها اختيارية والتعاقب في الا...
المتكلمين باسرهم امتنعوا عن تجويز التسلسل مطلقا بخلاف اصحاب القول الاول لان معنى تجويزهم التعاقب انهم يجوزون التسلسل
في التعاقبيات والحادثات امور موجودة قوله والثالث ان نفس الارادة فيه لان الاول ان شان الارادة ان ترجح
احد الجانبين مع تساوي نسبتهما اليهما من غير مرجح ما زاد على الاول بان الترجيح بلا مرجح ...
ويجد هذا القول كثير من متأخري الاشعرية وقد ظهر بطلانه فيما سبق من استلزام الترجيح بلا مرجح ... ان الارادة
المتعلقة بطرف واحد بالنظر الى ذات الحكيم العليم وقدر ما فيه من الصنف و توجه الامر بحكمة من ادم النوع بعض الممكنات
وهو الطرف الذي لم يتعلق به الارادة قوله الرابع امتناع امتناع اي ذلك في الازل اقول امتناع وجود العالم على
غير الوجه الذي وجد عليه في علمه التام في جاعليته كل فرد من افراد العالم حاصل في الازل ... والابد من ...
في جاعليته وان العالم لو وجد العالم الا على هذا الوجه لعدم تحمل الوجود الا على هذا النمط قوله ولعل ذلك اقرب الاقوال
بل هو الصواب قطعا لكن بعد ضم القول الثالث ... ضرورة ان البارئ الفعال جاعل بالارادة
والاختيار فنقول انما وجد العالم على هذا النظام الابد لتعلق ارادته سبحانه في الازل بوجوده على هذا الوجه بان يوجد
كل جزء منه في وقته وانما تعلق الارادة بهذا الوجه لعدم امكان وجود العالم الا على هذا الوجه قوله لانه
يرد على الاول ان الترجيح مطلقا ... في العقلاء سفه بل هم يقولون بان الشيخ في التعاقبيات و
والممكنات وفيه كلام طويل لولا اهتمام ... لفصلنا الكلام فيه وان ساعدنا التوفيق فسنعود اليه ان شاء الله
تعالى قوله ... الثاني ان الواجب ... ان هذا الشيخ في جانب المبدء وعلى هذا لم يستند واحد من
احاد هذه السلسلة الا الى الباري القيوم الواجب بالذات فلم يكن شيء من احادها مجبورا ان الدوام السلسلة الى
فلم يوجد اصلا ولا يمكن الجواب بان الباري عز وجل القدر المشترك لما كان القدرة حكما للمتفلسفة في كونهم
سلسل الحوادث لان الباري عندهم اصحاب هذا الراي لا يوجب شيئا بدون توسط تعلق الارادة فافهم
قوله اذ لو امتنع تعلقها باحدهما نظرا الى نفسها لم يتحقق الاختيار هذه الملازمة ممنوعة لان الذي يجب
للارادة الترجيح بلا تعلق القدرة وان تساوي نسبة الطرفين بالنسبة اليها فغير لازم بل ممتنع كيف
واذا تساوي نسبة الطرفين اليها صار اقتضاؤه بطرف معين بلا من دون مرجح اذ لا يكون الارادة
مرجحة ... لشيء بلا ... نسبة وجوده الى عدمه قال في الحاشية الايجاب الذي يوكد الاختيار
هو الايجاب الذي بعد الاختيار وهذا الايجاب قبله ولو جعل مرجح تعلقها متعلقا بهذا التعلق و
تسلسل التعلقات القديمة الى غير النهاية ويلزم الايجاب قبل الاختيار انتهى قد تكرر هذا الكلام ...
وقد ذكر غير واحد من متأخري مثل هذا وزعموا ان الايجاب الذي قبل الارادة ومعها مناف
للاختيار وهذا فاسد لانهم ان ارادوا ان الايجاب قبل الارادة مانع الاختيار مسلم لكن ليس عند عدم ... تساوي نسبة
الطرفين اليها وجوب للفعل قبل تعلق الارادة ولا معها كيف والارادة علة للفعل والشيء لا يجب قبل
لا مع علته بل الفعل انما وجب بالارادة والارادة مقتضى الذات فالوجوب للفعل بعد الاختيار وان كان ...

...ده فعل الاختيار او معه وان اراد وان ارادة او ان اي تعلق الارادة بالطرف الذي تعلق به او اي نفس
الارادة فيه في الاختيار فهذا ممنوع كيف والفعل الاختياري ما يوجد ويجب بالاختيار فالتحقيق تعلق الارادة
...ان وجوب تعلق الارادة باحد الطرفين وامتناع تعلقها بالطرف الاخر بخصوص حكمة لم تكن للباري
عز وجل اختيار وارادة لان هذه الارادة ان ساوى نسبة الطرفين المتساويين صالحة لتعلقها بكل واحد من الطرفين
على السواء ... تعلق باحدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح بلا مرجح وحينئذ لابد من مرجح لاحد التعلقين وهذا
المرجح اما موجب للفعل فقد لزم الايجاب في الاختيار فيلزم اختيار الفعل واما غير موجب فح وجود هذا المرجح يبقى تساوي
نسبة الارادة كما كان فلم يتم المرجح فالاولى ان يقال ان نسبة الارادة الى الطرفين غير واجب بل ممتنع فان تعلقها
بحسب المرجح اما نفس العلم بالمصلحة او بكونه الطف اتم او غيره لكن اذا تعلق ارادة الباري بوجود ممكن في وقت
معين دون الاخر لابد من انتفاء وجوده في غير ذلك الوقت واباية بالنظر الى طبيعته والا لزم تخلفه عنه
لامتناع تعلق ارادته ... فالاولى قد اتضح ان العالم مخلوق بالاختيار واختياره واجب بالنظر الى الحكمة
الحكمة التي هي اعطاء الشيء حقه ومن صلح له ... فيظهر هذا هو الحق ومن زعم خلاف ذلك فقد قال
شططا **قوله** قلت الكلام في الاستدلال هذا الجواب الحلي من الغير والا فالاحتياج ملزوم للامكان **قوله**
ولكن ان تقول ان العدم المستمر نظرا الى ذات الحادث ضروري اه ... ان الوجود في ذلك الزمان في فالعدم المستمر ضروري فلا احتياج
اليه فتدبر **قوله** وعند الحكماء كون الشيء غير مسبوق بالعدم بحسب ... في اي تسمية بالقدم الزماني ونسبته الى الزمان
بالنظر الى بعض انواعه وباعتبار ان القديم مقارن للزمان ... اعلم ان المشهور ان هذا المعنى للقديم
الدهري عندهم واما القديم الزماني عندهم ما يكون وجوده مستوعبا ... كان على وجه الانطباق او لا على
وجه الانطباق كما قد قال البعض من قبل وليس المعنى المذكور هنا كرأي المحققين فلعله اراد من المحققين الفلاسفة
لكن الامر فيه سهل فان هذا امر اصطلاحي ولا مشاحة فيه لكن لا يصح الحصر على هذا المذهب لان الفلاسفة يرون العالم قديما
بهذا المعنى القديم ولا يجوزون ولا سبقه العدم على شيء من الموجودات في نفس الامر كما هو المشهور فالحق ان الزماني من القديم
نعم يصح للمتكلمين ان يفسروا القديم الزماني بهذا الوجه لان كلما للنوع وجوده ازمنة غير متناهية فهو غير مسبوق بالعدم في الواقع
فهو غير مسبوق وجوده بالزمان المتوهم الغير المتناهي لان الاعدام الزمانية كلها اعدام واقعية ولا يمكن لو فرض البعض
والسواء في الامر الا ان الحق حمله على قول الفلاسفة فاخذ الزمان موجودا وانفسه الدهر والواقع على مذهبهم ...
قول المتكلمين في سبقه العدم على الممكن فجعل العدم السابق عدما واقعيا دهريا واخذ القديم واي ذات الزمانيات بحيث لم
... البري عن الزمان موقت ذلك راي الفلاسفة وقيل ذلك اخذه من كلام الافق المبين ونشرحه ونقده
... ولما انجر الكلام الى القدم الدهري فحري بنا ان نذكر كلام الفلاسفة في الدهر ونقده فنقول قال السيد في القبسات
واما الاسود رتبته للتقدم والتأخر بوجه فانها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم فانه مع الحوادث وليس
في الحوادث وان كان شيء من جهة له تقدم وتأخر متلازم من جهة ما هو متغير وله جهة اخرى لا يقبل التقدم والتأخر متلازمين
جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهة ما يقبل التقدم والتأخر ليس في زمان وهو من الجهة الاخرى في زمان هو الشيء الموجب
... الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر وراء عنه

بالاستمرار وجوده لما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال وكان الامر فاسى ثبات اما غير ثبات ونسبة هذه الى
الى الدهر كنسبة النفسية الى الزمان ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر
ومع انه ان زحى ما يسمى به السرمد وكل استمرار ووجود مع سلب التغير مطلقا عن قياس الى وقت وقت هو السرمد ومثله
حال في البنية ولم يزد في بيانها معنى الدهر والسرمد على ما ثبتوا والمتأخرون الا كون معنى الانبقاء فقالوا في بيان ذلك
ان الدهر بالمعنى الاعم عبارة عن نفس الوجود الواقعي اى الوجود في حد ذاته من دون اعتبار المعرفة للزمان ولا مسبوق
ولا فوت ولا لحوق في الدهر بل الاشياء كلها يوجد في نفس الدهر دفعة واحدة من غير فوت ولحوق لواحد منها والزمان
مع اتصاله انما يوجد فيها دفعة واحدة دهرية وان هو متقاسم على الاتصال لا جرم يعرض فيه اجزاء وآنات متكثرة والكائنات
يوجد منها متخصصة بجزء بجزء او حد حد فالزمان مع ما فيه من الكائنات موجودة في نفس الدهر لكن كل كائن مع جزء من الزمان
او حد منه وهما الذي اختص به وفاتت عن ذلك الجزء او الحد واعتبر ذلك بالمكان فانه مع ما فيه من الجسمانيات موجودة في
نفس الدهر وكل مكان مختص بمكانه ومسلوب عن مكان الآخر فالاعدام السابقة او اللاحقة كلها ليست اعداما حقيقية في نفس الدهر
بل انما هي غيوبات كل عن زمان الاخر كما ان غيبوبة كل مكان عن مكان الاخر ليست عدما في نفس الدهر فالاشياء كلها مع
نفس الدهر ولا يعقل باز اتهما بقبلية ومسبوقية والاشياء منها ما هي ثابتة مبدعة ومنها ما هي متخصصة بجزء معين من الزمان
او حد منه فمن ركبة الثابتات بعضها ببعض في الوجود في نفس الدهر مسماة بالسرمد ومن ركبتها مع الكائنات المتخصصة بالجزء
او حد ومن ركبة الكائنات بعضها ببعض في الوجود في نفس الدهر مسماة بالدهر بالمعنى الاخص فلا مغايرة بين الدهر
والسرمد في نفس النسبة انما المغايرة باعتبار المنسوب فان نفس النسبة فيهما ثابتتان في نفس الدهر ثم الكائنات منها يكون
متخصصة بجزء واحد من الزمان او حد واحد منه ثم الكائنات المتخصصة بجزء من الزمان او حد منه فنسبتها الى ذلك الجزء او الحد او الآن
المختص بغير ذلك الجزء او الحد هي بالقبلية او البعدية الزمانيتان وهما متقابلان والمعية الزمانية متوسطة بينهما و
المعروض لهذه القبلية والبعدية بالذات الزمان ولا هو منشأ هذه المعية والانسان انما يتصف بها بواسطته والمعية
الزمانية مخالفة للمعية الدهرية والسرمدية في سنخ النسبة هذا ما حصل ما قالوا في تحقيق الدهر والسرمد على مذهب الفلاسفة ولقد
افرط صاحب الافق المبين في هذا الرأي وصنف فيه كتبا ودفاتر وسلك مسلك التبيان بسبل عبارات غريبة حوالاتها ممزوجة
بالعرائض والاسجاع وركب متن اللغة الالفاظ في النقول والاسماع بانواع من المزخرفات الملمعات ما ليس تحته الا
[illegible] ما لم يعرف اسماع الورى ولم يتوقف به عند بيان الفصحاء البلغاء ولم يكن هذا الرأي في الا بانيته سبق
سرمدي وحدوث دهري كما يشفق عليه الراسخ وظن نفسه احصل من العلم ما لم يحصل لاحد من الراسخين وحسب انه نال
ما لم ينل واحد وتبحر في سلوكه مضمار الفلسفة ممكرا على من عن حواشي التحقيق وعن صواعق [illegible] الحق
الذي فرع على الايمان به ويتبع الاتقان سر ان هذا الرأي فرغ [illegible] والتبيان الذي اتى به سفطه ولا انكره المتكلمون
الحق ومنهم الامام ذو التوكيه الوقادة فقالوا ان كلما لو وجد يوجد في نفس الدهر وكلما يعدم فيعدم عنها والتجددات
والتعاقبات الواقعة في العالم بحدوثات واقعية دهرية فالكائنات كانت معدومة في نفس الدهر و
وحال الزماني يوجد فيها فيحيا الى ممتد في طرف منه العدم وفي طرف منه الوجود ثم يعدم لها يلحقه العدم عن
الواقع وهذا رأى سديد منحول عن التعليقات والسفسطيات ويحكم به الفطرة الوقادة ويقضي به الضرورة [illegible]

بالقبلية ونسبتها الى الكائن الآن المختص
بذلك الجزء او الحد [illegible] مسماة
بالمعية الزمانية ونسبتها الى غير ذلك
الجزء او الحد صح

التقادم ذلک الحکم [illegible] من البطلان و[illegible] من اهل الجدال اذ لا یعلم ویتیقن ان [illegible] بالذات للقبلیة الانفکاکیة التی تعرضها
قبلیة الزمان [illegible] الحکم به الفطرة السلیمة [illegible] الضرورة الوهمیة اما ملفقة عن الفلاسفة الماهرین [illegible] منتقضة الکاملین امام انه الزمان
و اتصال حقیقته بثبوت هذه القبلیة للاشیاء فی نفس الامر وان انها معروضة بالذات هو الزمان ولما کانت الموجودات کلها فی نفس الامر
موجودة [illegible] من دون تقدم و تأخر و تجدد و تعاقب و فوت و لحوق فلا تقدم لهذا الوجه لبعضها علی بعض ولا انفکاک لشیء
منها عن الآخر فی نفس الامر فعلی [illegible] الحکم بالانفصال القبلیة والبعدیة من الاوهام الاخر اعنی التی لا تقف کما لا تقف علیه الا باعتبار غیبوبة بعض
عن بعض آخر وهذا الشیء قد اشترک فیه المتصلات برمتها والمقدرات باسرها والممکنات باسرها وهذا الاورث القبلیة الانفکاکیة واذا
کان الزمان بجمیع اجزائه دائما موجودا فی نفس الامر من دون سبق و لحوق فالاتصاف بالقبلیة والبعدیة ان هو الا التجدد وعدم القرار
[illegible] لاجل ما بالذات ان یمنع لهما فان الطرف الذی وجد فیه الزمان لا تحمل الفوت ولا التجدد ولیس طرف آخر تجدد فیها من سبیل آخر
لم یخف علی [illegible] ولا [illegible] منه ان الزمان غیبوبة عن الطرف وحتی موجودا فی زمان فما منع من مرور و لم کان للزمانی هیئة تارة
وبعدیة اخری کما ان هذا الامر [illegible] الزمانی عن الزمان ولا حرکة الزمان عن الزمان وهذا امر دوری بل بعدم الزمان وبقاء الزمانی
فهذا العدم الطاری علی هذا الزمان الذی مر انما هو غیبوبة عن الزمان اللاحق فهذه الغیبوبة کانت من قبل ومع الزمانی ذلک الزمان
المار ولم یکن مارا وکان لا یصح الحکم بمرور ذلک الزمان عن الزمانی ولا بمقارنته لزمان بعده فاذن هذا العدم الذی به مرور الزمان
عن الزمانی ومقارنته غیر هذه الغیبوبة واما هو عدم عن الطرف الذی وجد فیه وتمام وجود زمان آخر یقارنه مع بقاء الزمانی فصار
هذا الزمان طرفا له بعد ما کان طرفه الاول وطرف الزمان لیس الا فی نفس الامر فقد ثبت انعدام زمانی عن نفس الامر ووجود زمانی آخر
فیها بعده فقد ثبت التجدد والتعاقب فی نفس الامر وهو المطلوب من سیاق [illegible] لو کانت الموجودات باسرها موجودة فی نفس الامر من دون
تجدد و تعاقب لبطل الاتفاقیة الاستقبالیات لان الامور الاتفاقیة [illegible] لا یمکن الزیادة علیها وغیر المتناهی لکل جملة لا یمکن
الزیادة علیها فالموجودات من الاستقبالیات فی الدهر جملة صارت موجودة ولا یمکن الزیادة علیها فی نفس الامر فلیست الاتفاقیة
فی نفس الامر وبالجملة الاتفاقیة لا یعقل الا بالفوت واللحوق ونفس الامر غیر حالی لان تفوت منها شیء او یلحق فیها فقد صارت الحکم
بالاتفاقیة باطلا محضا فالحکم ببطلان الاتفاقیات ونحوه مما لا فائدة فی نفس الامر کیف لا ولم تبق شیء بالقوة اصلا الا فی الوجود الدهری
ولا فی الوجود الزمانی لان الزمان لم تبق شیء منه بالقوة فی نفس الامر وبعبارة اخری لو کانت الموجودات باسرها موجودة دفعة فی نفس
الامر ولم تبق شیء منها بالقوة فقدرة الباری عز وجل تعلقت بهذه الجملة ولا یمکن ان تتعلق بما وراءها فیصدق ان الباری عز وجل غیر
قادر فی نفس الامر علی ایجاد ما وراءها وان فرض تعلق المشیة والای سبیل له فوق ذلک تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا فان العالم ومنتهی
متمنی ان هذا لازم علیکم ایها المتکلمون فانکم لا تتابون ان علم الباری عز وجل قد تعلق بالممکنات باسرها فللممکنات جملة فی علمه لا
یمکن الزیادة علیها اذ لا تجدد ولا تعاقب فی العلم فلم تبق الاستقبالیات الاتفاقیة اذ الجملة الاتفاقیات ولزم تناهی القدرة فعلیکم
ان لا تضع الیه ویعلم ان لا استحالة فی کون الامور الاتفاقیة فی الوجود الواقع جملة غیر متناهیة فی نحو آخر من الثبوت فالمعلومات من
جهة ما هو متعینة فی العلم جملة غیر متناهیة لها ومن جهة الوجود الخارجی لا جملة لها فکلما یخرج فی نفس الامر جملة یمکن ان یوجد بعدها فیها
جملة اخری فلا ینافی الاتفاقیة بحسب الوجود النفس الامری کونها معلومة جملة ولا یلزم تناهی القدرة واقتصارها علی الجملة الموجودة فی نفس الامر
بالکلیة فان جملة توجد فی نفس الامر بقدرته یمکن ان یوجد بعدها جملة اخری بقدرته فیها واما عدم تعلق الارادة بما عدا الجملة المعلومة
[illegible] عز وجل فلعدم امکانه لا قصور فی القدرة وکیف یجوز عاقل ان یوجد بالقدرة ما لا یمکن تعلق علم القادر به واما علی نحو هیهم

به من الدهر فيبطل الانقضية بنفس الامر اذ يصدق في نفس الامر ان البارى تعالى قادر على ما لم يوجد دفعة فيها وهذا لا يخفى عليه مسلم ونعارضه
اخرى نقول على وجه الالزام ان الفلاسفة اثبتوا الهيولى استعدادا بها واثبتوا للمادة قوة على امور غير متناهية واذا كانت الكائنات
بسببها موجودة في نفس الامر واما العدم فغيبوبة شئ وتعداده عن جزء معين من المقدار الموجود بانضمامها في نفس الامر دفعة مع
وجوده في الجزء الاخر منه في نفس الامر وهذه الغيبوبة في نفس الامر مرتبات ازلا وابدا ولا يمكن ان يكون غيبوبة عن شئ في نفس الامر ثم
يمكن حضوره فيها واذا كان الامر كذلك فاى شئ يكون للمادة قوة عليه من كمالات المادة كلها حاصلة لها في نفس الامر ابدا او غير
حاصلة لها ابدا ولا يمكن لها في نفس الامر ان يحصل لها شئ لم يكن حاصلا من قبل فافهم من سبيل اخر واذا كان الزمان الغير المتناهى
من الجانبين مع ما فيه من الاشياء المتخصصة بجزء جزء وحدا حدا موجودة في نفس الامر دفعة فالكل مجتمعة في نفس الامر والزمان بانقضائه
مجتمعة الاجزاء في نفس الامر والكائنات الزمانية المتخصصة بجزء جزء وحدا حدا مرتبة بالوقوع في اجزاء المتصل وحدوده فينتقض برهان
التطبيق ويلزم التناهي من الجانبين وهو خلف ولما كانت المنازعة بين المتكلمين والفلاسفة في قدم العالم اكثر واشتد صار جل نظرهم
ومطمح قصدهم اثبات التناهي في جانب الماضي وخصوا احيانا الالزام بهذا الوجه الزام التناهي في جانب الماضي بالنظر الى الوجود الدهري
صار هذا دركة [illegible] لا اشكال له فوق الجدال [illegible] المقال الى ان اورد لزوم التناهي بالنظر الى الوجود الدهري والاجتماع فيه الزم التناهي
في الابدية وهذا انما يخالف قوانين الفلسفة نفسها وقواعد الملة ولم يعلموا ان بناء قواعد الملة على الاتفقه بحسب الوجود في نفس الامر
لا على عدم تناهي الاستقبالات لكونها في نفس الامر والذي [illegible] ثم كلام صاحب [illegible] في المبين لما زعم ان الاستقبالات
كلها غير متناهية بحسب الوجود الدهري ونحن بلغه عليه تصدى للفرق بين الماضيات والاستقبالات ولا بان الى جنابها ما الوجود بالفعل دون
معا بل متعاقبا فينتقض البرهان والاستقبالات كل ما خرج منها الى الفعل متناه لا متناه معين لا يمكن التجاوز عنه ما ينقض به البرهان
متحققة في الاستقبالات ثم اورد عليه ان هذا انما يتاتى في الوجود على وجه التعاقب لا في الوجود الدهري لانه عن التجدد والتعاقب
فكلما هو موجود في افق التجدد موجود في الدهر دفعة ودهرية والكلام ههنا في الوجود الدهري وانت قد عرفت انه على القول بالدهر
لا يبقى جهة تجدد وتعاقب اصلا فيذكر دفعنا بان الاستقبالات لها اعتباران اعتبار التجدد والتعاقب وهي بهذا الاعتبار
متناهية الى نهاية اخيرة لا نفاذ وعنده اعتبار الوجود الدهري وبهذا الاعتبار لا ترتيب فيه واما الماضيات فليس لها جهة وقوع في عالم
التجدد وقد خرج من عالم القوة الى الفعل ولو تعلق بها البرهان انما يحيل ما يصدق عليه مفهوم غير المتناهي الوجود في عالم النقص والتجدد
وانت لا يذهب عليك ان الزمان باسره موجود في الدهر والزمان متصل والاتصال كاف لجريان البرهان والزمانيات
وان لم يكن مرتبة بالتقدم والتأخر الانفكاكي لكنها مرتبة بالوقوع في اجزاء متصلة متعينة من المتصل فان الاتصال ترتب قطعا
ثم قوله فالبرهان انما يحيل ما يصدق عليه مفهوم غير المتناهي اه ينادى اعلى نداء على عدم اشتراط الاجتماع لجريان البرهان وفيه كلام
قد فصل في موضعه وعلى انه لا يجرى البرهان في الماضيات باعتبار الوجود الذهني وقد كان نفى جريان البرهان في
الماضيات على الوجود الدهري والاجتماع فقد انتقل من وضع الى وضع اخر وهذا الرجل لا يبالى [illegible] فان يكون
ومثله لا يخفى ثم التحقيق في هذا المقام ان في القول بالدهر والسرمد انه لا شك في ان نفس الامر عبارة عن الوجود في حد
ذاته من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض ولا شك ان وجود المتغيرات وغير القارات حدوث والقضية المتحددة
وتجدد هذه الوجودات تجدد في حد نفسه من دون اعتبار المعتبر فظرفه نفس الامر ليست كظرفه المكان بل معنى الوجود
نفس الامر الانقضائي في حد نفسه من دون اعتبار المعتبر وقد عرفت من قبل ان الوجود بنفس صيرورته انما ذاته تجدد

وغير قارة فصير ورتبة انه متجددة فهذا الوجود المتجدد في حد نفسه كانه امر ممتد فان الذهن ينتزع من الاشياء المتجددة وجودا
متجددا ويحكم بالاتصاف به على وجه التجدد والتعاقب وهذا النحو من الامتداد وهذا هو نفس الامر للمتجددات فظرف منشأ الوجود
للبعض وظرف منشأ العدم للبعض واما الثابتات فهي في حدود انفسها لها وجودات لا تجدد في وجوداتها وهذا هو نفس الامر
للثابتات ثم ان الثابتات كما هي وجدت المتغيرات المتجددات ام لا لكن اذا كان عدم المتجدد فوجود الثابتات مع ما موجوده
عدم المتجدد وفي حدود انفسها من دون اعتبار المعتبر ومتقدم على وجوده كذلك فاذا وجد هذا المتجدد صار وجودها
مع وجوده ... اعدم هذا المتجدد ... مع هذا العدم وتأخرا عن وجود المتجدد وهذه احكام في نفس الامر اي
ثابتة في نفس الامر من دون اعتبار المعتبر فبهذا الوجه جاء الامتداد والاستمرار في وجود الثوابت ولا ضير فيه ولهذا
وصف الباري نفسه بالبقاء ومن نفى صفة البقاء حقيقة عن الباري عز وجل فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وهو الاخطاء سقطا نعوذ بالله منه
فهذه القبلية والبعدية والمعية كلها مقدرة ليست بزمانية وعند الفلاسفة لا تنتظم هذه القبليات والبعديات
والمعيات الا بوجود الزمان وعند المتكلمين تتصف به الاشياء بالذات من دون حاجة الى الذات الزمان والان يلزمها
الزمان المتوهم ثم للثوابت الى المتجددات نسبة اخرى غير هذه النسبة وهي ان ركنه الوجود الواقعي المطلق لكن هذا الوجود الواقعي
تحقق في الثوابت بنحو غير متجدد وفي المتجددات على وجه التجدد فهذه النسبة هو الدهر والمعية الدهرية ولا تعقل بازائه القبلية
ولكن الثابتات بعضها مع بعض نسبة هي ثبات كل مع ثبات الاخر واستمرار كل مع استمرار الاخر وهذا هو السرمد فان اراد
الفلاسفة هذا القدر من الدهر والسرمد فالكلام حادث ولا يبعد عنه كلام الشيخ المنقول من قبل وعلى هذا فالمعية الدهرية والسرمدية
متحققان حتى في الشيخ النسبة ويعطله الشارح في الموقف الثالث من كلام النصير الطوسي ان هذه المعاني مختلفة فلا يمكن ان يسموا احدها
قوله على تقدير وجودها في الخارج قد زعم المحقق الدواني واتباعه ان الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج وزعموا انه مذهب الفلاسفة
والحق خلاف ذلك لما بين في الافق المبين وغيره والى هذا اشار المحقق بقوله هذا قوله بان يكون في كل جزء من
اجزاء الزمان قوله فانهم اثبتوا ... وهو كونه قد صرح بهذا غير واحد من الثقات حتى ان الامام حجة الاسلام
صرح عند بيان اسباب تكفير الفلاسفة بان القول بقدم العالم كفر ولم يظهر الى الان له وجه وجيه فانه لم يتبين انكار الضروري من الدين
فيه الا ان يقال القول بالقدم الشخصي يرفع الاجماع القاطع فتأمل والسبب الاكثر الاظهر لكونهم قولهم بكون هذه القدماء الهة كما يشهد
به ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وما من اله الا اله واحد وقوله واذ قال يا عيسى وانت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين وقولهم بنبوة عيسى قوله وحدوثها من قبيل حدوث الشيء لا حدوث الشيء عن الشيء
قوله ان تتبع كلامه ان كل حادث مسبوق بمادة والحدوث ليس عند الفلاسفة الا منحصرا في حدوث الشيء عن الشيء ولعل
مقصوده منع تلك المقدمة ومقصوده الفرق بين الحدوث الدهري والحدوث الزماني فالاول حدوث الشيء فلا يستدعي مادة
والثاني حدوث الشيء عن الشيء لا يستدعيها قوله ويتقدم وجوده على عدمه تقدما زمانيا قد اخذ التقدم الزماني بحيث يشمل
التقدم الدهري لكن قوله فانه عبارة عن ان لا يجتمع المتقدم والمتأخر في الواقع ولذا تبع استدعاء التقدم الزماني للزمان فتأمل

المقصد السادس في ايجاد الحادث

الرابع حدوث الشيء في الدهر وخارج الزمان اي الدهر هو نفس الواقع
مع قطع النظر عن الزمان ونسبته اليه كنسبة الخارج الى الذهن والسرمد فوق الدهر لانه فوق الواقع كذا في الحاشية وفيه نظر لان
الفلاسفة لا يقولون بالحدوث في الدهر من دون زمان كما قدم ولعل اختار مذهب صاحب الافق المبين الا انه سماه

حدوثا زمانيا لا كما زعم موافقاه ان الفلاسفة قائلون بالحدوث الدهري وسبق البارئ عز وجل على الحوادث اليومية سبقا
دهريا الا انهم يدرجون هذا السبق في السبق الزماني **اعلم** ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام لان صاحب
القبسات قد ضل وطغى وزل قدم نظره فوقع في حفرة الهوى قد غلب الشيطان وبهمه فاعمى اعين فهمه فابتدع مذهبا عجيبا واخترع
قولا غريبا لما سمع المتكلمين يقولون بحدوث العالم بقضه وقضيضه موطه وبالبه وسبق العدم بتمامه كما في متن الواقع وتقدم
حالة عليه في نفس الامر تقدما انفكاكيا وسمع الفلاسفة يحكمون بان متن الواقع لا يحتمل التدرج والتعاقب والقوة والفوت الى
وحسب نفسه من المسلمين المؤمنين باخراج العالم من ساحة العدم والبطلان الى مدارك الكون والاعيان وكان في نفسه تقليد الفلاسفة
الذين لم يخرجوا اعناقهم عن ربقة التسليم والتدليس واتى بما جاء عن ارسطاطاليس سوى نفسه ابدع الرأي الشنيع المشتمل على التناقض
القطع وحسب انه يحمد بما لم يفعل بنفي شناعة لم تزل ترفض الى المتين وزعم انه في هذا الامر ناصر لاهل الملة واخوان النحلة ونطق بما في
السوء عار للمسلمين وفي المتكلمين ترفع عن سبيل المسلمين وصنف فيه كتابا عجيبة وصحفا غريبة قد اتى فيها بتمويهات بديعة و
تشريعات لطيفة واستدلالات ضعيفة وتمويهات سمجة والفاظ مخترعة واقوال مزخرفة حل مطالبها مغلطات تعج جل وذيلها مغالطات
ولعمري كان الوقت اجل من ان تضيع في نقض امثال هذه الاقاويل وهدم بنيان هذه الآراء الاباطيل بيد ان الزماني
قد اندرس فيه العلوم القدسية الحقيقية الايمانية اليقينية وظنوا الاقوال الفلسفية التي هي حكمة سوقية وقصر سير انظارهم عن الوصول
الى الغاية ويسيرون الى الآراء الموهمة التي لم تصدر عن الخاصة والعامة فرأى حسبه ان يوقن احدا امثال هذه الملبسات والكفاية
تلك المدلسات ان اشتغل بنقض عبارة ما ينبئ لو من الميل الى الهوى ويلخص مقاله ان القبلية الانفكاكية يكون القبل بها منفكا
عن البعد في الوجود ويكون متخللا في الوجود ممتدا او طرف موجود او موهوم وهذه القبلية هي القبلية المتكممة والقبلية الزمانية ويكون
القبل بهذه القبلية في جزء من الممتد او حد منه والبعد في جزء اخر او حد آخر ويكون اجزاء المتصل وحده فاصلا بينهما وتنصف
هذه القبلية البعدية المتكممة الزمانية وبازاء هذه القبلية والبعدية الزمانية المتكممة ويكون لا يتخلل ممتدا ولا ممتد بل يكون الانفكاك
بين القبل والبعد لا في افق التقضي والتجدد بل في متن الاعيان وبين الواقع خارج الاذهان بحسب تقدم العدم الصريح البات
على ذات المتاخر مع تقرر ذات المتقدم لا في زمان او آن ولا في جهة او مكان بل في كبد الواقع ومتن نفس الامر فلا يتصور
زمان ممتد او تخلله او طرف ممتد بينهما وهذا هو السبق الصريح والسبق الصرف والقبلية الدهرية وتقابلها البعدية الدهرية و
البعدية الغير السيالة وبازاء هذه القبلية والبعدية والمعية الدهرية الغير المتكممة فكما ان في الظرف الاول يكون عدم البعد ووجوده
في حد من الحدود يكون في هذا الظرف وجود البعد بعد عدمه ويكون رافعا له ويكون السالبة الفعلية في الدهريات مناقضة لموجبتها
فاذا كان الشيء الزماني في الدهر معدوما يصدق السلب الفعلي واذا وجد ارتفع العدم وجاء الوجود بعد العدم ويصدق
الموجبة الفعلية وكذب سالبة وهذا بخلاف البعد الزماني فان العدم الواقع في زمان لا يرتفع عن زمانه بل ينتهي بزمان وجوده
ولا يرتفع الموجبة الفعلية في الزمانيات بل ها هنا يكون صدقهما في حد من الظرف الاول وقوع جسمين في زمانين ونظيره وقوع
جسمين في مكان على التعاقب فالمسبوق بالعدم بهذه السبقة وعاء الدهر الحادث الدهري وغير المسبوق بهذا السبق
القديم الدهري ثم التقدم الزماني وهذا التقدم السرمدي والكائنات يشتركن في قبول الانفكاك لكن بينهما تباين من شتى وجوه
فمنها ان التقدم الزماني يقع فيه التكثر على التعاقب بان كان شيء متقدما مع متاخر ثم يكون هذا المتاخر متقدما على متاخر
آخر واما القبلية السرمدية فلا تقبل التكثر على التعاقب وكذا التاخر الزماني لان تعاقب القبليات لان القبليات والبعديات

والبعديات التعاقب يقتضي الامتداد والانقسام المتمعين في الدهر والسرمد ومن المستحيل ان يكون في وعاء الدهر طرفان وواسطة فاذن
الحوادث الدهرية كلها تحدث في الدهر دفعة واحدة دهرية وتقع الحوادث كافة خبر اعدامها واما مبدعاتها فلا في زمان واما الكائنات
فكل متخصصا بزمان ومنها ان القدم الزماني لا يختص بالوجود والعدم بل يعرض كليهما فقد يكون عدم الشيء مقدما على وجوده بالزمان ثم
وجوده متقدم على عدم بعد وجوده بالزمان فيتحقق فيه عدم سابق وعدم لاحق ويكون الوجود متوسطا بينهما واما التقدم بالدهر فلا يكون
للوجود اصلا بالقياس الى العدم لامتناع القبليات والبعديات على التعاقب في وعاء الدهر كما مر ولانه لا يمكن ان يثبت الوجود فيه وعاء
فاذا وجد شيء في وعاء الدهر بارتفاع عدمه الدهري بالمرة لم يصح بعد ذلك الوجود الانتفاض في وعاء الدهر والانسلاب عن الواقع
اصلا لان الوجود متى وقع لا يصح ارتفاعه عن الدهر الا بانسلاب هذا النحو وهو لا ينسلب عنه خيره هذا خلاصة كلامه في الافق المبين و
القبسات وهذا الكلام فاسد وهم كاسد كما نبه عليه من قبل المحقق الجونپوري في الشمس البازغة ولا تعلم انت ومن يصلح للخطاب ان
انفكاك الشيء عن نفسه لا يعقل ولا يتوهم الا بتخيل ممتد موهوم او موجود وكيف يصح الحكمان المتناقضان في حاق الواقع من دون ان
يكون احدهما في حد والآخر في حد آخر صادقا ولا يكون ذلك الا بكون الحركة اذ لا ميز في نفسه انه اذا ارتفع الامتداد من البين لم يتمكن العقل
الحكم بالآن الصوتية المفهومة من كان والاستقبال المفهوم من الترافق المفهوم من ثم بل انما يتحقق الحكم بان الشيء معدوم في الواقع وموجود في
الواقع فلا يمكن صدقهما معا بل يصدق اما الحكم بالسلب او بالايجاب فحينئذ فالشيء اما ان يكون معدوما في الدهر ابدا واما ان يكون
موجودا فيه ولا يمكن الحكم بالعدم والوجود والا لزم اجتماعهما لارتفاع المضي والاستقبال ومصادمتهما فقد ظهر لك ان صدق الموجب
بعد صدق السالب لا يصح في الدهر هذا على ما وضع من ابناء الدهر عن الامتداد واما على ما ذهب اليه المتكلمون فوقوع القبلية والبعدية
في حاق الواقع صحيح لكن لا بد فيه من امتداد موهوم واما وقوع القبلية والبعدية من دون تخيل امتداد فهو ليس من هوساته فلا يقع
به لدى الخاصة والعامة ثم بعد القول بوقوع القبلية في الدهر وتجويز وقوع البعض خبر عدمه وبطلان العدم لوقوع الوجود من دون
لزوم امتداد فالقول بعدم وقوع القبليات على التعاقب تحكم محض لانه يمكن ان يقال ان البعد كما يقع خبر عدمه كذلك يجوز ان يقع
بعد البعد خبر عدمه من دون لزوم امتداد فاذا القدم الغالب وجه كان ابتداء عدمهما ثم اذا وجدت وقع وجوده خبر
عدمه من لزوم امتداد في قيام المعية مقام القبلية فصار معه وقبلية على نحو معين فاذا وجد ووقع وجوده خبر عدمه وصار
مع ان تصاريف القبلية مع من دون لزوم امتداد كما لو وجدت وجه دفعة وقع وجودها خبر عدمهما من دون لزوم امتداد
على ما زعمه وبهذا الظهر انه يصح على هذا التقدير لحوق العدم في دون لزوم الامتداد كما يتصور لحوق الوجود والعدم من دون لزوم
الامتداد على ما وضع واما القول بان الشيء اذا وجد في زمان فهو لا يرتفع عن الدهر الا بارتفاعه عن ذلك الزمان وذا
غير ممكن فقضية ان في انحاز ان يرتفع هو مع الزمان معا في الدهر فافهم ثم سلك سبيل تدليس آخر وتلبيس اكبر وحكم على الزمان
والزمانيات في جانب الماضي وقال هذا التساهل يقتضي لا يوجب الحدوث وقال انه متناهي متعدد وعدد الموجودات الزمانية
في جانب الماضي ليس بعادم ودام الموجود في الدهر غير مسبوق بالعدم مسبوقية دهرية كما ان تناهي مقادير الابعاد المكانية
ليس بعادم ذلك فان الكم المتناهي المقدار سواء كان ذا وضع او غير وضع لا يبالي في حيث هو كم متناهي المقدار ان يكون له
حيز في الاعيان لا يستحقه الطلاق ووجوده لا يتقدم عليه العدم الصرف الذي لا يتصور فيه الاستمرار واللااستمرار بل يجوز بالنظر
الى طبع الامتداد المتناهي الكمية بما هو متناه مكانيا او زمانيا مع قطع النظر عن هذا اللحاظ عن ان يكون موجودا
في وعاء الدهر بل تقدم عدم دهري فيحتمل في بادي الراي ان يكون لوجوده ازليته غير زمانية الى ان يظهر في الحال بغاية

أو غير هذا الظرف فالذي يحظله ما هو مقدار الزمان في الزمان ليس إلا الأزلية على ما أبدعه معلم المشائية ومن تبعه لا دوام الحصول في وعاء البعد
صريح العدم الصرف لا على امتداد ولا لا امتداد ولا يلزم من ذلك تسرمد الوجود ودوامه في الواقع كما يظن من على سبيل ذلك الظان من المعلمين
لا فطار نور الحكمة بل إنما يلزم من ذلك الدوام الزماني على المعنى المشهور في الفلسفة لا غير وعند المعلم وراء السرمدية والدوام في وعاء الدهر كان
اللانهاية في الأبعاد المكانية إنما تستلزم تمادي الامتداد المكاني إلى لا نهاية لا استمرار الأزلية الزمانية بحسب الحصول في زمان غير متناهي المقدار
ولا سرمدية الوجود بحسب دوام الحصول في وعاء الدهر لا بعد العدم أصلا فإذن تناهي مقدار الزمان في جهة البداية فقط
الزمانية على المعنى الفلسفي المشهور في كلامه في الأفق المبين وبعد ذلك قال في القبسات [illegible] بل لا لإبطال استلزام التناهي
المعنى به وقال لا يعني لكن أن يفصل أو ما ما إليه من قبل أن تناهي مقدار الزمان في الأزل ليس [illegible] ووراء الآن بالفعل لأن وراء الزمان
ليس إلا صريح العدم الصرف أن ثبت الذي لا يصح أن يقال إنه عدم ممتد أو غير ممتد وهو اللاخلاء واللاملاء الزماني الذي هو بإزاء العدم
[illegible] الذي هو وراء الفلك الأعلى وهو اللاخلاء واللاملاء المكاني وليس انتهاء الزمان إلى ذلك العدم بطرفه بل هو بنفسه
ولكل جزء من أجزائه وآن من آناته مسبوق بذلك العدم ومنته إليه فليس يعقل أن يكون [illegible] الطرف لا بنفسه و
العدم ويتصور امتداد وينطبق بعضه على الزمان ويقع بعضه في ذلك العدم فيحكم بأنه قد وقع انبساط في شيء من
من الامتداد وبأنه يتصور أن ينبسط الزمان في جهة امتداده فينطبق على ذلك العدم ولا كذلك الأبعاد المكانية فإنه كانت
مجردة عند انتهاء تلك الامتدادات فالأبعاد المكانية إنما تنتهي بالعدم المحض الذي هو اللاخلاء واللاملاء المكاني بأطرافها
فقط لا بذواتها وهو بأنها الامتدادية لكل جزء من أجزائها وأما العدم الذي يصح أن يقع أن الأبعاد
فهو بطلان ذواتها وانتفاؤها وهو بأنها في الواقع بحسب أنفسها لا بحسب تماديها في الامتداد فهذا العدم لا يختص بحد
من حدود الامتداد بل نسبته إلى الأطراف كنسبته إلى الوسط ونسبته إلى الكل والعدم الذي وراء طرف
الامتداد وأما عدم الزمان فهو بطلانه وذاته في نفسه قبل تقرره في وعاء الدهر ليس مطلقا سبقا لا يعقل
فيه لا امتداد ولا لا امتداد بوجه من الوجوه والزمان بنفسه وبجميع أجزائه وحدوده مسبوق به وهو
بالإضافة إلى ذلك كله على نسبة واحدة ولذلك لا يعقل في امتداد الزمان أنه بحسب أن ينبسط في
لا يعقل جهة [illegible] أن اللاخلاء واللاملاء الزماني واللاخلاء واللاملاء المكاني على منوال واحد فههنا لا يعقل
[illegible] ويعني أحدهما عدم ذات الفلك الأقصى بالمرة وليس هو في جهة امتداد جرمه ولا هو مختص
أن يكون فوق سطحه بل هو يتحد النسبة إلى الكل وجزئه ووسطه والفلك الأقصى مسبوق به بذاته وبوجوده
لا بأنه منتهى إليه بطرفه فهذا العدم ليس بالعبر باللاخلاء واللاملاء المكاني الذي عبر عنه باللاخلاء واللاملاء
الزماني ونسبته إلى ذات الزمان بوزانه إلى ذات الفلك الأقصى وحركته نسبة واحدة فلا يمكن أن ينبسط
امتداد الزمان ويتمادى في ذلك العدم وهو ليس كما مع وجود الحركة والفلك بل إنه يبطل ويتنفي
عن الواقع بحصول الوجود في وعاء الدهر والعدم الآخر عدم ما بعد الجرم الأقصى فوق سطحه وانعقاد
تمادي الأبعاد مطلقا وراء ذلك السطح وهذا العدم ليس هو انتفاء ذوات الأبعاد بالمرة بل هو انتفاء
تماديها ويقع اللاخلاء واللاملاء المكاني وليس هذا العدم بمانع لوجود المكان والمكاني بل هو مستغن الواقع
بوجود الزمان والزمانيات فإذن قد وضح أنه يمكن أن ينبسط الامتداد [illegible] الفلك الأقصى ويقع

على خلاف ملك المشائية

بعض الاخلاء والاملاء الملكا ولا يمكن ان ينبسط هواء والاشتداد ازمنة فيقع في بعض الاخلاء والاملاء انما هذا خلاصة ما في الافق المبين
وانت لا يعزب عليك ان هذا الكلام اشبه بكلام الى هن واقوال من منه انه باطل لانه قد حكم اولا بان الزمان مع قدمه الدهري
معقول وان كان القدم الدهري مستحيلا لوجه آخر ثم حكم بان الزمان لا يتصل طرفاه العدم عليه الا العدم الغير المتقدر حتى لا يلزم التقدر
قبل وجود الزمان وهذا الكلام وقول مخالف لا ينبغي ان يصدر عن احد من العقلاء فضلا عمن يدعي انه من العلماء اولا ترى ان الزمان
اذا كان متناهيا فقد انتهى الى حد وتناهى والا فيذهب الى لا نهاية فلم يتم مقداره متناهيا فقد ثبت الحد الذي كان يصل
اليه اذا كان هذا الحد شيئا او ... وراءه ليس له ولا جزء وجود ولا تجاوز العد عنه فله بطلان قبل هذا الحد الذي
نفد اليه العد فهذا البطلان يتوهم تقدره او غير متقدر بل بطلان بسيط في حاق الواقع والدهر على فقد استلزام تناهيه تقدم العدم
الصريح والحدوث الدهري وعلى الاول فهذا العدم وراء العدم الدهري قد انتهى اليه الزمان ويمكن توهم مقداره
العقل ان يوجد مقدار اعظم من هذا المقدار ويقع بعضه في حيز ذلك العدم ولزم التقدر قبل وجوده في الخلاء والاملاء
والتحقيق ان الحقيقة المقدار ... يمكن ان يغيب كل جزء منها عن الآخر فلا يكون كل جزء منها حيث يكون الجزء الآخر فهذا العدم
ليس عدما حقيقيا وليس ط عدم الوارد على هذا العدم بل فيه نحو آخر من العدم يلزم كل جزء وبهذا العدم يرتفع هذا وجود الجزء
فلو بنى تناهي الزمان لا يكون قبل الحد الذي نفد العد اليه شيء من اجزائه ويعرض له العدم ثم توجد بعد ذلك الحد شيئا فشيئا
فقد لزم سبقه العدم في نفس الامر وكذا اذا استوى العدم في العدم لا يكون شيء من اجزائه ثم بعد ذلك يوجد شيئا فشيئا فحدوثه
يستلزم تناهيه وتناهيه يستلزم الحدوث وبعبارة اخرى الصحيح عبارة عن ان يؤدي الى حد لا يكون قبله شيء فالمقدار الصحيح
يجب ان يخلو طرفه عنه فوق جهة الصحيح والفلك الكل ان طرفه المكان يجب خلو بعض منه عنه وهذه المكانية والخلو والكلام الوهم والزمان
لما كان طرفه نفس يجب خلوها عنه تقدير تناهيه فالتناهي فيه ملزوم العدم في الواقع وما قال هذا الخبر ان الزمان على تقدير تناهيه
يكون كمحيط دائرة فيه كما مر الاشارة اليه فانه كمحيط لكن كمحيط دائرة حصلت على التدريج فحدثت اولا قطعة منه ولا بد له من ابتداء
والقطعة له محيط الدائرة له حد بالقوة في التوهم اذ ... ينبغي لا يعد او ينتهي هو العد وكذا حال الزمان ولا بد
من حصول بعض الدورة بعض قبل ولا بد ان يكون ... نهايتها وعلى الترك فلا بد من النهاية بالقوة في التوهم لا يكون
قبله شيء فاذن قد بان ان تناهي الزمان يوجب الحد ويوجب سبقه العدم في الواقع نعم الكلام ... هذا انه ...
في الزمان يلزم ما الزم الفلاسفة من لزوم وجوده حال عدمه هذا الحد ان مقدماته تم والا فلا وما نقلنا من كلامه ظهر لك ان
ما قال في النمط الثالث ... انه لما زعم صاحب الافق المبين كون الزمان متناهيا في جانب الماضي اختار القول بالحدوث
نقل غير مطابق ثم بعد تفسير القبلية السرمدية وان نحو الدهري بما في قال هذا القسم مما يحتمله القسمة عند العقل كما ان كان لها
في موضوع ام لا والبرهان قد دل على تحقيقه وانت قد عرفت ان هذا القسم من القبلية مما يحيله العقل وليس تجويز وجودها
الا من اغلاط الوهم ثم قال في تقرير شعوره الذي سماه برهانا لا امتراء في ان القيوم الواجب بالذات جل مجده متقدم
في الوجود على الحوادث اليومية مثلا الصدر ... لم يكن بحسبه ان يجتمع الحادث اليومي معه جل ذكره في الوجود البتة وكيف لا
كان لو وجود يتخلف عن موجود آخر في حصول الوجود ثم يصح ان يقع احدهما قديم والآخر حادث فمن الفطريات الاوائل
ان الحادث اليومي مثلا لم يكن له وجود عيني في افق الزمان ثم حدث وجوده في الاعيان مخصصا بالوقوع في ذلك الزمان
بخصوصه كذلك لم يكن له وجود عيني في الواقع الذي هو وعاء الدهر ثم انه حدث وجوده فيه واقعا في زمان الحدوث

اذ لو كان له وجود في وعاء الدهر قبل وجوده المفروض الحدوث لكان الوجود في زمان ما قبل زمان الحدوث البتة فان انتفى انما
لا يكون له الا الوجود الزماني وانه لا يكون بين وجوده في افق الزمان ووجوده في وعاء الدهر اختلاف بل انما بالاعتبار فقط ووجوده
في افق الزمان هو بعينه وجوده في وعاء الدهر باعتبار آخر فلزم ان يكون الحادث العنصري وجود عيني في افق الزمان قبل ذلك الحدوث
وذلك فسخ الفرض وخرق الضرورة الفطرية فاذن قد تحقق انه جل ذكره كان موجودا مع عدم هذا الحادث في الاعيان مطلقا
ثم وجد وصار معه سبحانه في الدهر اذ هو جل جاره بري عن الزمان والمكان فلو تقدم تقدما على ذلك الزمان تقدما سرمديا باذ تأخر
الحادث عنه تأخرا دهريا والمعية التي بينه تعالى وبين الحادث معية دهرية هذا كلامه في الافق المبين وانت لا تذهب عليك
ان الغواشي والغوائل لا كلفة عليه بوجه يرجحها هذا الكلام فان تقدم البارئ الفعال على هذا الحادث ثم على تقدير ما وضع من ان
استناد في الدهر والذي بين جهتها ستحيل فيه غير حقيقة اما اولا فلانه متوقف بالعدم اللاحق فنقول الحادث اليومي يكون
موجودا في زمان وجوده ثم يعدم فعدمه اللاحق مسبوق بالوجود في الزمان وكذلك في وعاء الدهر هذا العدم مسبوق
بالوجود فيصير الحادث موجودا في وعاء الدهر ثم طرأ عليه العدم ويقع في حيز الوجود او لو كان وجه بعد الوجه المفروض
لكان في زمان بعد زمان الوجود فان الشيخ الرئيس لا يكون له الا الوجود الزماني وانه ليس فرقان بين الوجود الزماني والوجود
الدهري وانما المغايرة بالاعتبار فيلزم ان يكون الحادث اليومي الزوال له وجود عيني في افق الزمان بعد وجوده الزماني
وهو فسخ حكم الضرورة وخرق الفرض فان العدم اللاحق عدم دهري مسبوق بالوجود في وعاء الدهر وهذا خلاف مذهبه واما
ثانيا فلان غاية ما لزم مما بيانه ان ليس للحادث اليومي وجود قبل وجوده في زمانه في الدهر ولا يلزم تحقق عدمه قبل هذا الوجود
بل هذا الوجود وجود في وعاء الدهر مطلقا غير مسبوق بالعدم الدهري وهذا الذي الوجود الدهري يكفيه الوجود في زمان ما
والعدم الدهري لا يكون الا بالعدم المطلق ولو تحقق جميع انحاء الوجودات الزمانية في اطراف الزمان واجزائه المخصصة
بكل جزء جزء وحد حد موجودة في وعاء الدهر عند الفلاسفة فافهم هذا الكلام على ما هو حقه في الدهر ولا يا على ما هو التحقيق فوجود
الحادث مسبوق بالعدم في نفس الامر حادث الواقع ووجوده ليس على عدمه اللاحق في نفس الامر [illegible] مقدرة في التوهم
كما رتب الاشارة اليه ثم نسب القول بالقبلية الزمانية التي اخترع اسم الفلاسفة ووقع بهذه النسبة اشكال الامام الهمام
ونقلت بالسمعية نقول في المباحث المشرقية فيه بكف اخرى انهم زعموا ان اقسام المعية تحت اقسام التقدم والتأخر
ثم ذكروا ان اقسام العدم واقسام التأخر صحيح ان يكون خمسة ثم انهم اثبتوا ما هو النوع على المعية المعية بالسرمد والمعية
بالدهر وهذا ناقص فهذا غلط لما حكيت ما زعم احصى بك السبق بعدد اقسام التقدم والتأخر على ما تلونا عليك
متكرر الذكر بمقدار الدهر مستقط التباين مبنى التباين في انواعهم وكلما هم بوزرائهم وبعد لا يتهم فلستا نقليك عن نفي
الشيخ عن التصفح لصحيحه وانما زادهم في الباب كشكل الاقسام المعهم في الحلي في المعنى اي [illegible] كذا احال في الفتوحات
وزاد في الدهري [illegible] حكمه بيانا وقال الشيخ في التعليقات الدوايل بعد العلم بوجود القيوم الواجب بالذات جل
ذكره كان ولم يكن معه شئ اي حدث اليومي متلاحق في وعاء الدهر ثم وجد معه ومن البين ان الفلاسفة المحصلين من
شدة تعمقهم وتورعهم عن تقديس المبدء وتنزيهه عن النقص يخفى عليهم ذلك كيف وتنصيص بهم عليه في
صحفهم الفلسفية اكثر ان تعد ووجوه ما حققه في هذا الكتاب فان من المشتهر المصرح ان سبقه تعالى ذكره على جميع
الحوادث الزمانية مع كل جزء من اجزاء الزمان عندهم سبق الدهر والسرمد لا كسبق بالزمان لكنهم جعلوا [illegible] وقوا النقص

الفحص عن اقسام التقدم في مباحث التقدم والتأخر اخذ يعد التقدم الزماني على وجه يشمل النوعين اي السبق بالزمان والسبق بالدهر
والسرمد حيث قالوا السبق الزماني وهو بحسبه يجب ان يكون يتخلف المسبوق عن السابق في الوجود ولم يقيدوا ذلك بان يصح للعقل
تحليل ممتد بالذات او لا ممتد بالذات او لا يصح مرور ممتد بالذات ولو جمع بينهما اصطلاحا فلا محة كان ذلك بالمعنى المطلق
بالارسال من هذا التقدم وعدمه قدر اشتركا فهذا غاية ما نجم من قبلهم الا ان هذا الاجمال ليس على سنن المحصلين انتهى
وانت لا يذهب عليك ان هذا الهمام الامام حاشاه ان يكون ممن ابى يلبس او التجا بلبس بل لا امتراء في ان هذا
الكامل من الد الخصام جل سعيه اللدد والخصومة والافراء على الكرام فيقال له ما امام المفترين هلا تعاليتم يا اهل الكتاب
على كلمة سواء ان شاء ربكم الا اتاكم تواهبتان تعبرونه بين ايديكم وخلفكم الا مضغ الصحف الاسلاف ولا يعلم انهم بعد تفسيرهم
القبلية الزمانية بما فسرت لكونون بعدم انضباط هذا النوع من التقدم الا بامر ممتد غير قار فهم يثبتون به انه الزمان تارة
وعدم سبق العدم على وجود الزمان تارة اخرى ومسبوقية كل حادث بسبق المادة فلو كان هذا السبق السرمدي داخلا عندهم
في السبق الزماني عندهم لما صح هذه الاحكام على الاطلاق فعلم ان هذا السبق لم يكن في مطمح نظرهم بل الافلاكية عندهم يتخذه
في تحليل ممتدا ولا ممتد والنصوص التي ادعاها لا يعطي الا ان له تحققا مع الاشياء لشبه غير زمانية واما ان هذه ليسية
قبليته فلا ولعل الرجل اخذ بديهية تقدم البارى عز وجل على الحوادث اليومية من المسلمات وهذه البديهية غير مؤكدة تحفظها
مع ما يشهد البديهية خلافه مما وضع الى امر الوهم واخص هذه القبلية ونسبتها الى الفلاسفة احسانا الظن وهم لا يقبلونه
وينبغي ان يعلم ان اعتراض الامام ساقط لان مطلق التعقب واللاحقية بازاء القبلية لكن لا يلزم منه ان يكون بازاء كل نوع
من المعية نوع من القبلية وليس المعية مضايقة للقبلية حتى يلزم بازاء كل معية قبلية والذي نطق به كلامه من ان تقدم البارى
على الحوادث اليومية من الفطريات الاولية فقصته ان الضروري عند الكافة فرانية والعامة ان تقدم الاعدام على الحوادث
وتاخرها عنها تقدمات وتاخرات متعاقبة في حاق الواقع من دون اعتبار المعتبر وقد التزم هذه البديهية احيانا
وتقليدا اتباعا لسنة الفلاسفة وادعى التقدم منها دون توهم امتداد وتحليل وهذا البديهي بها عند احد بل مستعبد بديهية حكم به
عقول الكافة ولا اقل من ان يكون نظريا غير نفاني النظر به فالذي هو بديهي عند الكافة غير الذي ادعى بديهيته فافهم
ثم انه في هذا الدعوى اي حدوث الحوادث اليومية في الدهر وتقدم البارى عز وجل تقدما سرمديا متعاليا عن التقدر اصلا
وبنى عليها الحجة على حدوث ... طرائق طرق الطريق الاول ان البارى جل سلطانه متقدم على الحادث اليومي
تقدما سرمديا وهذا الحادث متاخر عنه سبحانه تاخرا دهريا مع تخلل ممتدا لو هم بينه سبحانه وبينه فقد استبان ان يكون (بحسبه)
جميع المعلولات من المبدعات والكائنات بالسرمدية في درجة هذا الحادث اليومي في التاخر عن المبدع الفعال تاخرا صرفا
... متقدر بحسب سبق التقدم في الدهر والا لزم تصور الامتداد في الدهر فينقلب الدهر زمانا وان تاب متغيرا الغار سيالا
والنسبة الدهرية نسبة متقدرة وذلك كله خلف بالملكة الفطرية والضرورة البرهانية الثاني انما النظر العالم الى الكونيات في
الابداعيات بالحدوث الدهري والسرمدية الوجودية كان للعلل بالاضافة الى المبدعات الازلية في الدهر معنى اي عن حد
هذه المعية اي ذاته فقد وقع في الدهر حدود بحسب ازلية المبدعات وحدوث الكائنات فلزم في الدهر تقدر ويلزم ان يكون (آذن)
... البارى حتى لو تجرده اي ... نسبة متقدرة ويلزم التدريج والسيالية في ثبوته واضافاته ونحو ذلك تعالى عن ذلك علوا
... وادعى الموافقة هذا ما قال ... وانت قد عرفت ان هذه شجرة اخبثت اصلها من الارض ما لها من قرار ...

ومع هذا لم يظهر الى الآن انه اي خلف في لزوم التجدد في نسبته تعالى الى المخلوقات هل هذا الا تكذيب لحكم الفطرة وما قال الله تعالى
وهو يصدق القائلين كل يوم هو في شأن واما تنزيهه عن الزمان فمعناه عدم ما يحتاج اليه وعدم تخصيصه به لا يمنع ان ليس له تعالى
نسب متجددة الى الحوادث نعم لا يصح التجدد في ذاته وصفاته الكمالية التي هي مبدأ الاضافات واما تجدد الاضافات فمتجددة واقع في
مصنوعاته فلا خلف فيه ومن ادعى فعليه البيان فافهم ثم قال فان ارعيك سلطان الوهم ان الامتداد في الدهر والتجدد في
صفات الرب واجب اللزوم على كل حال فان الله سبحانه على تقدير حدوث العالم موجود اولا مع عدم العالم في الدهر ثم
موجود مع العالم بعد حدوثه في الدهر آخر فلزم الامتداد في الدهر وتجدد وتعاقب ... الاضافية للرب بعد الاضافة ثبات شيء لشيء
الحق باذن الله سبحانه اما اولا فلان العدم ليس شيئا فيصح اعتبار المعية ... وحقيقته صرف الليس في الانتفاء لا شيء يعبر عنه
بالليس والانتفاء على خلاف الامر في الاشياء المبدعة الموجودة الثابتة واما ثانيا فلان الله سبحانه ليس وجوده في الدهر بل هو متعال
عن الزمان والدهر على خلاف الامر في المبدعات فانها موجودة في الدهر والقديم والسرمد وان اشتركا في سبيل ...
والارتفاع عن افق التغير والامتداد الا انهما مختلفان باحتمال سبق العدم الصريح بالفعل او بالامكان لا في السرمد
والكائنات موجودة في الدهر جميعا فلو كانا مختلفين بالقدم والحدوث في الدهر لزم ان يصح توهم الامتداد في الدهر والنسبة
النسبة الموجودات في الدهر بالقياس الى البارى سبحانه بالمعية واللامعية فيكون هي نسبة متقدرة امتدادية اما اذا كانت
هي بأسرها موجودة في الدهر بعد العدم الصريح غير موجودة في السرمد ازلا وابدا ... فهي جميعا تحت تلك المعية على نسبة واحدة
وفي مرتبة واحدة والبارى الفعال تحت ذاته الحقة متقدم عليها بتقدم ... سرمديا غير حاصل الوجود في الدهر ابدا فلا امتداد
في الدهر ولا تقدر في النسبة واما ثالثا فلان سلب الشيء عن الشيء يفتقر الى هوية مسلوب ومسلوب عنه بتقدرهما وتحقق ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذلك اضافة شيء الى شيء واتصاف شيء بشيء فهذه الامور لا تتحقق بشيء واحد لا غير بل تستدعي وجود اشياء بعددها
وراء ذات واحدة فاذا كان البارى على وجود السرمدية لا يجبر ... الى شيء ولا يسلب شيء عنه اصلا ثم انه اذا
حملة الموجودات في وعاء الدهر حملة واحدة صدق عقد حمل ... بالاطلاق العام الدهري فليس هناك
لذاته الحقة وصفاته يحكم عليهما بالسبق واللحوق في الدهر وعلى القدر المشترك بالتسابق والتلاحق ذلك هو الذي عبر عنه
بالتقدم والتأخر واما رابعا فلان وجود المجعولات قاطبة على تقدير استيعاب الحدوث الدهري يقع في افق الدهر ووعاء
الدهر بدلا عن العدم الصريح ووقوعها في حيزه لا في حد متأخر عن حده فلا يتجاوز في الدهر حد الافاضة عن حد
اللاافاضة فلا يتصور هناك تسابق وتلاحق بحسب الصدق في الدهر بخلاف ما اذا تسرمد بعض المجعولات دون بعض فان ذلك
يستوجب اللاافاضة الموجود من حد متمايز في الدهر وان يكون طور الافاضة في ذات المفيض يحكى وجودا فاضل
بحسب ذلك على سبيل التعاقب واللحوق شبه ما في كلامه في القبسات وانت لا يذهب عليك ان الحكم بلزوم التقدر في الدهر عند
مسبوقية وجود الحادث بالعدم حكم سلطان الفطرة العقلية وقضاء العقول الملكوتية لا يندفع بوسوسة
الوهم ولا ينطفئ نوره بخاناته بالافواه فانه لا يخفى على ذي فطرة ثاقبة وادنى فطنة صائبة اما في الاول فلانه لو تم لزم
ان لا يتصف العدم بالتقدم كما لا يتصف بالمعية لعدم النسبة فلا يتصف الوجود بالمسبوقية بالنسبة اليه للتضايف فلا يصح الحكم
بالحدوث الدهري والحل ان العدم وان لم يكن شيئا لكن الحدوث يقتضي سلب الوجود وسلب معيته مع القديم فوجود
القديم تارة ليس مع وجود الحادث وتارة معه فلزم التقدر قطعا واما في الثاني فلان الوجود للبارى الفعال زمان مع عدم

عدم الحادث وتارة مع وجوده فلزم التقدير في وجوده الواقعي والتجدد في حاق الواقع سواء سمي دهرا او سرمدا او سمي باسم آخر
وهذا الامر لا يندفع باسمائه سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان واما ثالثا فلان لك فيلوح عليه آثار الاهمال ومنع الانتقال بالنفوذ
تمسك بهذا القال لان اقتضاء السلب وجود المسلوب لا يرخصه فطرة وكيف وهو لا يصح سلب الشريك عن الباري تعالى عنه ثم ان الحكم
بالحدوث المسبوق بالعدم انما كان لوجود الباري وسلب العالم معه ثم وجود العالم بعده واذا لم يمكن الحكم بالسلب صحيحا
لم يتحقق في هذا القول ما يحكم به في الحدوث كيف واذا لم يصح سلب العالم هناك فان لم يصح الايجاب ايضا فذلك الحكم بارتفاع
النقيضين ولا يرخصه فطرة ثانية الافطرة انسان بهذا الرجل وان صح الايجاب فلا لزم القدم ثم انه اعترف في قوله فاذا
كان الجاعل بوجوده السرمدي الخ انه لم يتحقق اضافة سبحانه الى شيء في السرمد ثم بعد ابداع جملة الموجودات حدث اضافة
المعية فوجوده في السرمدي تارة مع العالم وتارة ليس معه فلزم التقدير واما في الرابع فان تعاقب الوجود على العدم بلا
عنه من دون توهم امتداد غير معقول اولا ترى انه اذا انفك وجود الباري الفعال عن وجود الحادث فوجوده سبحانه تارة
ليس معه وتارة معه ولو صح وقوع الوجود بلا عن العدم في حيز من دون تقدير وامتداد ولو بوهم ما لجاز ان تقع معه سبحانه
مع المبدعات مع سلب المعية مع الكائنات بل مسبوقة عنها ثم تقع معه سبحانه مع الكائنات في حيز عدمها وسلبها عنه بلا عنه
لاني حدوث جميعها يلزم الامتداد والتقدير فيبطل اساس اصل الدليل فتامل هذا الطريق الثاني انه اذا كان النوع الهيولاني
متعاقب الافراد الغير المتناهية في امتداد الزمان لا عن بدو زماني كما هو مسلك الطائفين بقدم العالم كان كل من الافراد
الغير المتناهية حادثا زمانيا متعلق به التكون من عدمه المتكلم المرتاض على الاستيعاب والشمول فيكون هو لا محالة حادثا دهريا
متعلق به الصنع من بعد عدمه الصريح الغير المتكلم في الدهر بالضرورة الفطرية العقلية واجماع زمرة العقلاء فاذن باللحاظ الاجمالي
يصدق الحكم بسبق العدم الصريح الدهري على الطبيعة المرسلة والكائنات الطبيعية موجودة في الدهر مع عدم وجود شيء من الافراد بل شيئا
صرافة الارسال والاطلاق اللابشرطية وذلك قول بالمثل الافلاطونية وقد استبان بطلانها على من تسبب بالبرهان فهذا الصريح اثبات
الحدوث الدهري لطبائع الكليات الواقعة تحت الكون والفساد ولا يلزم من ذلك صحة تناهي الزمان بعد العدم المتمادي كما قد نسبه
اوهام المتكلمين تعالى بعضهم لانحطاط وجود النوع في عالم الزمان على ذلك التقدير بتسلسل الافراد المتعاقبة لا عن بدو زماني فاذن قد ثبت
ان الحركات باسرها اشخاصها وانواعها ومنها الحركة المستديرة التي هي محل الزمان اعني اسرع الحركات واظهرها واشملها وادومها
وان هي الا حركة المعدل حادثة الوجود في الدهر من بعد العدم الصريح المسبوق اياها جميعا يلزم من ذلك حدوث جملة الافلاك المتحركة
بحركاتها المستديرة في الدهر والا لزم سكونها ازلا قبل حدوث جنس الحركة ثم عروض الحركة اولا اذا ما دخلت الوجود بجنس الحركة
وذلك مستحيل من جهة لزوم الامتداد والانقسام في الدهر ومن جهة انه لا سكون في الفلكيات لكونه في حكم الموت واذا
الصريح حدوث الفلك الاعلى وجميع السماويات الصريح ايضا ان ما معها في الدرجة حادث الوجود في الدهر مسبوق الذات بالعدم
الصريح في الدهر وكذلك ما تقدم عليها في الوجود من الاثر المرتبة العقلية بلحاظ الذهن لا غير وهو العنصر الاول في عالم الامر هذا خلاصة كلامه ثم
قيل انه انت لا يذهب عليك ان هذا القول مبني على اصل موهون من استلزام الحدوث الزماني للحوادث الزمانية الحدوث
الدهري بها وما ادعى من الضرورة واتفاق العقلاء فقد عرفت حال ما منشأ هذا على ان حدوث الافراد في الدهر لا يكون الا دفعة
واحدة وان الدهر لا يحتمل تعاقب القبليات وقد عرفت انه جاز وقوع الوجود بدل العدم من دون لزوم امتداد فليجز ان
تقع حيثيات ومعيات على التعاقب بان تقع المعية بدل القبلية بلا عنها من دون لزوم الامتداد ثم انه لزوم حدوث الافلاك

[illegible]

على عدم الامتداد في الدهر وعلى الستي الى السكون وقد عرفت حال الاول والثاني واما اتباعه الفلاسفة فانهم حكموا بها رجما بالغيب من دون
اقامة برهان ثم تنبه حدوث العقول التي تحت الافلاك لكونها في درجة الافلاك في الصدور عن العلة وشبهة في ذلك الكثرات بان
صدور هذه الكثرة عن الواحد الحقيقي ليس الا بالحيثيات وتلك الحيثيات متلازمة في الوجود فيكون الافلاك والعقول متلازمة في درجة
واحدة وهذا اتقى من الحق شيئا اذ لم لا يكون الكاملة برمتها الافلاك موجودة والعقول قدم سعة الوجود بكون متخلفا عنها وهذا
التقابل الذي نعترف به فيجوز ان يكون السماويات متحملة الازلية السرمدية والعقول ممكنها فيجوز تقدم العقول دون السماويات
ولا مندفع هذا الا باستيعاب بعض مقدمات السبيل الاول او بعض مقدمات [illegible] الآتية ثم تنبه حدوث العقل الاول
على انه مقدمة في المرتبة العقلية دون الوجود والعينية وهذا ايضا غير مبرهن عليه فيجوز ان يكون تقدم العقل الاول العقلية والوجود
الدهري معا ولا منافاة بينهما ومن ادعى فعليه البيان الطريق الثالث انه من المعلوم لكل ذي حظ ما من البضاعة التحصيل وذي
قسط ما من البصيرة العقلية ان البارئ سلطانه وراء عالمي الزمان والمكان وهو متقدم بالسرمدية على الجزء المعين الحادث
من الزمان الممتد كهذا اليوم مثلا وكذلك على ما بازائه من قطعة كهذه الدورة من حركة معدل النهار المتصل وقد
اجزاء المتصل الواحد موجودة جميعا بوجود الشخص الذي هو بعينه وجود كل المتصل الواحد في قدر الشيان نفرد
من غير تخصص ذلك الوجود الشخصي الذي هو وجود الكل الزمان واجزاءه وكذا الوجود الشخصي الذي هو وجود كل الحركة المتصلة التي هي
محل الزمان ووجود ابعاضها متاخر بالوجود في الدهر تاخرا الخلق [illegible] البارئ سبحانه في السرمد المتقدم عليه تقدما مطلقا
انفراديا بحسب السرمدية فاذن قد ثبت ان الحركة المستديرة التي هي [illegible] اقدم الحركات واظهرها وان هي الا حركة الافلاك
الاقصى المحدد للجهات حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في [illegible] مقدارها هي الحال فيها وهو الزمان وبين
موضوع تلك الحركة وهو جرم الاقصى المحدد للجهات ايضا حادثا موجودا في الدهر بعد العدم الصريح الدهري واللازم ان يكون في الاعيان
عريا عن الحركة والسكون اذ السكون ايضا ليس [illegible] من دون الزمان ثم ملتبس بحركة اخرى اعتبر حدوث الحركة وهو خلف محال
قد احاط ضوابط الاصول الفلسفية واذا ثبت حدوث جرم [illegible] حدوث حركتها المستديرة المتصلة التي هي بعينها
محل الزمان فقد تبين اثبات حدوث جرم سائر الاجرام والحركات وجرم الفلك ومنطقة معدل النهار بالنسبة الى بدن الانسان
الكبير وهو جملة العالم منطقته المنطقي الشخصي منزلة ما فوق الدماغ بالنسبة الى بدن العالم الصغير وهو الهيكل الهيولاني للنوع الانساني
لما قاله مفيد الصناعة ارسطاطاليس وفي النفس وفلكها الكلي لما تحوته من الافلاك الجزئية في منزلة القلب وحجابه والصدر فاذا ثبت
حدوث الدماغ والراس والصدر والقلب ثبت حدوث سائر الاعضاء وجملة البدن واذا ثبت حدوث الفلك الاقصى
بل حدوث عالم الخلق جميعا فقد ثبت حدوث ما هو في درجة المعلولية من عالم الامر بل حدوث عالم الامر تيسير السيرة لمن هذا
خلاصة ما في قبساته ولا يذهب عليك ان هذه العبارة مبنية على ذلك الاساس لكن ليس قرار ثم بعد ذلك نص على ان اجزاء المتصل
موجودات بوجود الكل حقيقة يلزم من حدوثها حدوثه وليس الامر كما زعم بل اجزاء المتصل لا وجود لها حقيقة [illegible]
منتزعة متاخرة عن وجود الكل كما بين في موضعه ومر الاشارة اليه نعم لو نص على ان حدوث جميع الاجزاء [illegible] يستلزم
لحدوث الكل لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لكان شيئا ما من الوجه الذي يرد عليه ما اوردنا [illegible] وجرم
الفلك اه قول التوي لا اعتقد على شيء نعرفه ولم يكن هو متحاشيا عن هذا التطويل يكفيه حدوث المحدد للجهات لاستلزام حدوثه حدوث
الاجسام وذي الجهات ثم خلو الجسم عن الحركة والسكون لعدم المقدار الذي هو الزمان لا يظهر له وجه والتقابل الذي بين الحركة

في المرتبة

بين الحركة والسكون لا بأس ان نقول انهما لعدم الاصول الفلسفية مخصوص لحلو خصوص الافلاك عن الحركة ظاهر لكنه دعوى من دون حجة فقد تبين بالطريق
اللانعي المنبني على تمهيد مقدمتين احدهما ان المسبوق بالامكان الاستعدادي حادث في الدهر ايضا وثانيهما انه قد تقرر في
مقامه ان الممكنات ما تملك حلوة بفنون الفيض حلباء امكانه الذاتي ومنها ما لا يكون مستحق الافاضة الا ان امكان
الاستعدادي وما يكون منهما بالامكان الاستعدادي فهو ليس قابلا للازلية الوجود في الدهر لكن له بالنظر الى
شيء ذاته ان يكون بحيث لا بد حلب في الوجود الثابت الا بعد العدم فالمراد بالامكان الاستعدادي يكفيه
وجوده بالفعل ببطلان عدمه المقابل لوجوده في متن الواقع بتة فلا محالة ليس يصح ان يكون ازلي الوجود
في الدهر بالضرورة وبالجملة من المتبين عند العقل ان الموجود الحادث الذات بالامكان الاستعدادي اذا دخل في الوجود وبطل
عدمه المقابل لوجوده فيكون دخوله في الكون بارتفاع لا كونه في الواقع والاشتراك في ان عدمه السابق الزماني لا يرتفع لوجوده
المتاخر عنه بالزمان لعدم التقابل بينهما بالضرورة فقد ثبت ان في الموجودات ما هو حادث الذات في متن الواقع مستانف الوجود
بعد العدم الصريح في الدهر فثبت الحدوث الدهري لا بما له كذا قال في قبساته ايضا انك لا يذهب عليك ان وجود الممكن بالامكان
الاستعدادي انما يكون ببطلان عدمه بمجرد دعوى من غير برهان وكيف يسلمه من يقول بالقدم الدهري لكل موجود كان او مبدعا
فلا بد من البناء على ما مر منه ان الحدوث الزماني مستلزم للحدوث الدهري وقد عرفت ما فيه المقدمة ان الامكان الاستعدادي
لا يقتضي الحدوث الدهري ولا يأباه وقال في مباينة ان العدم الزماني في الزمان القبل غير مصادم للوجود الحادث في
الزماني او في الآن البعد بلا خلاف لكن من المتاخرين فذلك العدم الغير المقابل لهذا الوجود وما هو ذلك العدم ليس الصادم
كيف يكون الحادث مسبوقا في الدهر بعدم صريح دهري غير زماني او لا يكون مسبوقا به وليس لله نسبة الى شيء من ذلك ومن المعلوم
ان الامكان كما هو امكان استعدادي [illegible] عدم حصول المستعد له بالفعل في زمان حصول
الاستعداد وسبق [illegible] على الفعل [illegible] فالامكان الاستعدادي كما هو امكان استعدادي
بالقياس الى وجود المستعد له ليس هو [illegible] الحدوث الدهري ولا هو مستلزم له [illegible] نقول لولا ان [illegible]
الامكان الاستعدادي [illegible] الوجود لم يكن للمستعد له الا الحدوث [illegible]
[illegible] الامكان الاستعدادي [illegible] بالامكان الاستعدادي [illegible] الحدوث الزماني والازلية الدهرية
ليس [illegible] ولكن الا [illegible] الضرورة المتصلة [illegible] المتحركة [illegible]
عليك ان [illegible] الذي الزم على تقدير عدم اباء الامكان الذاتي الازلية الدهرية من جواز امكان ازلية الممكن
بالامكان الاستعدادي في الدهر غير [illegible] على مذهبه وان [illegible] على ان الحادث في الزمان حادث في الدهر [illegible] عرفت [illegible]
بجواز عدم اباء [illegible] الامكان الذاتي عن الازلية الدهرية وعدم اباء الامكان الاستعدادي عنها [illegible]
[illegible] الازلية الدهرية من لوازم بعض الماهيات الممكنة لقصور فيها عن قبول الوجود الازلي الدهري دون البعض
وتلك الماهيات [illegible] الثابتة للازلية الدهرية [illegible] الامكان الاستعدادي من لوازمها [illegible]
الكافية في حصول الوجود نفس امكاناتها لم [illegible] عن الازلية الدهرية فافهم ثم [illegible]
ان الحدوث الدهري [illegible] الثابت للحوادث الزمانية [illegible] بالامكان الاستعدادي
انما [illegible] وجوب [illegible] العدم الصريح [illegible] في الدهر [illegible] الامكان بالذات [illegible]

عن موانع قبول الازلية فاذن كل ما يدخل تحت طباع الامكان يجري عليه حكم الحدوث الدهري تحت سلطان سبق العدم
الصريح عليه في الدهر سبقا دهريا كما يجري عليه حكم الحدوث الذاتي الذي تحت سلطان سبق العدم عليه في مرتبة الذات سبقا
بالذات كذلك فحال من هذا شأنه وقد عرفت الخلاف في المبني عليه ثم اورد حجة اخرى تمسك بها على الحدوث الدهري في
لزوم الذات على ان طباع المعلولية آبية عن القدم والازلية وتقريرها كما يتوقف على تمهيد مقدمات قد مهدها [illegible]
اولا ان ما عينه الوجود لا يمكن ارتسامه في العقل وانما يصح الارتسام الذهني لما لا يكون الوجود عين ماهيته وبيان ذلك
من سبيلين احدهما انك قد استيقنت بانه يجب لا محالة ان يلحظ المهيات وذاتياتها جميعا في اي نحو كان من انحاء الوجود
ويمتنع ان ينسلخ الشيء عن ذاته وعن شيء من ذاتياته في ظرف من الظروف وفي نحو من انحاء الوجود وكيف يكون الوجود والكون منسلخا
لجوهر حقيقته وبفقد الشيء ماهيته فاذا كان الوجود وراء الماهية صح ان يوجد تلك الماهية بوجود آخر [illegible] ما لا بطباع
ينسلخ عن الوجود العيني لزيادته فاما اذا كانت ماهية هي ~~تلك الماهية وجود~~ بعينها الوجود الذي هو [illegible] وحاق الاعيان
فيكون نسبة ان يوجد بالوجود الذهني والا لزم ان ينسلخ حقيقة الوجود الاصلي [illegible] وانه نسبة الاول [illegible] الاعيان
فليس في حاق العقل واردة الا ان يوجد بالوجود الذهني والا لزم ان ينسلخ [illegible] نفس ذاته [illegible] وذاته [illegible]
بعلة الوجود الذهني وجودا مباينا للعيني واما ان يكون الشيء مما هو [illegible] الاصلي [illegible] في الاعيان
السبيل الثاني انه قد تقرر في مقره ان الوجود اما عين التشخص او مساوقه فالوجود في الاعيان هو التشخص العيني والوجود
في الذهن عين التشخص الذهني لا غير فاذا صح لماهية الشيء وجود في الاعيان وتمثل في الاذهان كان نفس ماهيته لا يمتنع [illegible]
بان الوجودين العيني والذهني فكانت لا محالة له ماهية كلية صالحة [illegible] دون [illegible] الوجودين [illegible]
ماهيته وراء الوجود والتشخص واما اذا كان الوجود الاصلي في الاعيان هو نفس ماهيته لا غير فاذن لا يصح لماهيته وجود
في الذهن ثم فرع على هذا ان المرتبة العقلية ومرتبة الوجود [illegible] فيما عينه الوجود وقال في بيانه وتمثل ما استبان
لك من السبيلين سيتبين انه انما يصح المرتبة العقلية للذات اذا لم يكن الذات العينية وجودها الاصلي في حاق الاعيان
هو بعينه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي هي فاما اذا كانت مرتبة الذات بما هي هي الوجود في حاق الاعيان
كانت المرتبة العقلية بحسب نفس ماهية الذات الحقة من حيث نفس المرتبة هي بعينها الوجود في اي نحو والتقرر في حاق
الاعيان فالمرتبة العقلية والمرتبة العينية هناك واحدة على خلاف ما في كلتيهما حيث يكون الوجود زائدا على الماهية
فهذان اصلان من امهات الاصول التي هي اركان علم ما فوق الطبيعة فاياك ان تذهب عليك ان الذي لزم
من السبيلين انتفاء المرتبة العقلية في ذات عينها الوجود لا كون المرتبة العقلية والهوية واحدة وههنا بدا الاتفاق
في الاوهام الظلمانية ثم بين عينية الوجود في الواجب والزيادة في الممكن فتارة يقول ان مصداق الموجودية في
الواجب نفس ذاته دون حيثية تقدسية وتعاليه والمطابق في الممكن نفس الذات من دون حيثية زائدة يصدق به لكن مع
حيثية تعليلية خارجة عن المصداق وقد علمت ان العينية والزيادة بهذا الوجه غرض المحققين بوجه التفتيش وتارة
يقول بملاك انتزاع الوجود من اية ذات كانت ومهية كانت ومناطه ومعياره ارتباط تلك الذات والمهية
بنفس ذاته ارتباط الصدور والاستناد ولا مدخلية لخصوص مهيته مادح انتزاع الوجود وتصحيحه بل خصوص
المهيات باسرها ملغاة الاعتبار في ذلك مطلقا وانما يصحح انتزاع الوجود منها بالاستناد الى [illegible] الوجود الحقيقي

الوجود الحقيقي الذي هو الموجود في نفس ذاته حقيقة الوجود هناك هو كون نفسه لا كحق شيء وهي المنتزع منه ومطابق الانتزاع
فرقان انتهى وهذا الظاهر منها نقض ما ذكره سابقا فان ما ذكر لأن المطابق نفس الذات وإن كانت تحتاج إلى
الحيثية التعليلية وقد حكم هيهنا بان المصداق الاستناد والمعية ملغاة فتأمل ثم انه قد ذكر اقسام التقدم السبعة وبلغ في بيانها
مبلغا والذي يهم في المقام نقله قال ومنها ما القبلية فيه بحسب الانفكاك والانفراد بين القبل والبعد في ظرف الوجود ووعاء الحصول
وتخلف البعد عن القبل في ذلك الظرف بحسب متن الواقع لا بحسب خصوص المرتبة العقلية والكائن من مراتب نفس الامر وذلك
نوعان مختلفان هما التقدم الزماني والتقدم السرمدي وهذه الانواع الاربعة اي هذان النوعان والتقدم بالشرف وبالرتبة
هي باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق والمسبوق بالافتقار والاستناد اصلا ومنها ما بحسب العلاقة الذاتية الافتقارية
بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد واما التقدم وان توقف بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود ولكن لا في متن الواقع
بل في خصوص المرتبة واقع بها مرتبة ذات المتقدم ومرتبة ذات المتأخر وليس الا التقدم الذاتي وذلك انواع ثلثة التقدم
بالطبع والتقدم بالماهية والتقدم بالعلية الى ان قد تحققت بما حققناه لك ان مرتبة الوجود ومرتبة عارضة على الوجوب
وهو بأكد الوجود والتقرر ومرتبة معروضة هي نفس الماهية وتقررها وتجوهرها مفهومات متغايرة ومراتب مختلفة بالاعتبار
بحسب نفس الامر مترتبة فاذا كانت كل واحد من المراتب الثلث مافيه التقدم تحصلت لا محالة انواع ثلثة محصلة فبعد تمهيد
هذه المقدمات قال في نظم الدليل ان من المصرح ان تقدم ذات العلة لاسيما العلة الجاعلة على ذات المعلول المجعول تقدما
بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والاذهان المستوية وعليه اجماع العقلاء كافة والمعلول لا يكون
موجودا في مرتبة ذات العلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعية معه
في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول وبحسب متن الاعيان [illegible] العالم الاكبر بجميع اجزائه ونظامه الجملي متاخر عن
ذات الباري الفعال جل ذكره بتة واذ [illegible] في عالم الاعيان عين مهية الباري الحق وعين نفس
حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود الذي فيه هناك واحد وموجود بتة [illegible] في حاق كبد الاعيان ومن خارج
الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة فالموجود في المباينة في حاق الاعيان ومن الخارج في عالم الحركة
في [illegible] ذوات الاكوان او مرتبة العقل من حيث هي في عالم الامكان فاذن تأخر العالم عن المرتبة
العقلية لذاته الحقة جلت سلطنته تأخر المعلولية هو بعينه التأخر الانفكاكي عنه كما يسمى وجوده في حاق الاعيان
وتقدمه جل ذكره على العالم تقدما بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفكاكي في متن الاعيان وكذلك
القول هناك في التقدم بالمهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التاخر بالذات عن الباري الحق
الاول يسمى تأخرا مطلقا سواء كان تاخرا بالمعلولية ام تاخرا بالمهية ام تاخرا بالطبع يرجع الى التاخر الانفكاكي الدهري وتقدمه جل ذكره
بالذات مطلقا سواء كان تقدما بالعلية او تقدما بالمهية او تقدما بالطبع يرجع الى التقدم الانفكاكي السرمدي هذا كلامه
في القبسات وهذا البيان لو تم لدل على تقدم الباري عز وجل على الممكنات باسرها تقدما انفكاكيا بحسب الواقع
دون التقدم على الممكنات باسرها معلولا كما ادعى الامام الرازي واما ان هذا التقدم هل يتخلل عدم ام لا [illegible] — لا يكون
ولكن التقدم على الممكنات باسرها تقدم واحد فغير لازم من هذه المقدمات بل لا بد له من الاستعانة بالمقدمات
الموهمة المتنزعة التي تكلف بعض فهمهم [illegible] ثم هذا الدليل منقوض بانه لو تم لدل على ان لكل علة سنخه

تامة او ناقصة بحسب وجودها العيني تقدمها الانفكاكي على معلولاتها فان كانت زمانية بحسب الانفكاك زمانا وان كانت دهرية بحسب

الانفكاك في الدهر وهذا الان الاشخاص بما هي اشخاص موجودة لا يمكن ان يوجد بالوجود الذهني الارتسامي بل بان السلاسل

اللذين ذكرهما الا ما استحالة الوجود الذهني لما عنه الوجود الاصلي فليس للاشخاص مرتبة عقلية سوى مرتبة الوجود في الاعيان

فيختلف مرتبتها العقلية عن معلولاتها واجب بحكم العلية ومرتبتها العقلية هي بعينها الشخص العيني فيجب تخلف الشخص عن

عتبة في الوجود في العين فقد لزم ما ادعيناه وحل ذلك ان الانفكاك في التقدم العلي ولا في التقدم الطبعي لا في التقدم بالمهية

واما ملاك هذه التقدمات المتنوعة ومناط التأخرات التي بازائها التابعة وليس ههنا انفكاك لمرتبة المعلول ولا لوجوده

عن مرتبة العلة لان هذا الانفكاك اما في الاعيان او في الاذهان وكلاهما باطلان اما الاول فلان كثيرا من العلل مع

المعلولات في الخارج من دون انفكاك وتخلف اصلا كما هو معروف عند الخصم واما الثاني فلان العلة لا يجب انفكاك المعلول عنها في الذهن

لا يجب ان يكون ما هو علة خارجا علة في الوجود الذهني بل تصور المعلول ولا تصور العلة اصلا فاذن لا يلزم الانفكاك

لا وجد من شيعته لان مرتبة العلة مرتبة المتبوع فسلب الوجود في هذه المرتبة عبارة عن سلب الوجود في مرتبة عدم التبعية

موجود في نفسه ويراد به انه ليس بتابع لشيء واذا الوقوف هذا فما اسهل لك ان تقدم الباري عز وجل على العالم انما هو التقدم بهذه

التقدمات فالباري عز وجل متبوع والعالم تابع ولا يلزم منه الانفكاك حتى يلزم ما ادعاه ثم انه قد حقق ان تقدم الباري عز وجل

على العالم تقدم من نوع ما من التقدم بالعلة والتقدم بالطبع او بالمهية بالذات وهذا لا كما زعمه مخالف لما حقق في الشفا

ملاك الامر في التقدم بالطبع وبازائه التأخر بالمعلولية والتقدم بالمهية وبازائه التأخر بالمهية هو ان يكون بين

والتأخر ارتباط تعلقي وعلاقة عقلية يترتب بحسبها ذات المتأخر على ذات المتقدم ترتبا توقفيا وان هذه التقدمات

غير التوقف الطبائعي والارتباط الذاتي وحيثما يتركه في هذا المعنى المشترك تشارك المحققين في طبائع معنى عام يستوعبها

ولا خفى فيه اصلا من ان المعنى المعبر عنه يوجب فوجب منه التقدم بالعلة فانه يوجب للتقدم والتأخر بهما تقدم بالعلة

تأخر بالمعلولية ان يكونا معا في الوجود في الزمان والدهر جميعا لكان من الزمانيات في الدهر فقط لكان المتقدم

بالعلة ليس زماني سواء كان المتأخر بالمعلولية زمانيا او غير زماني فقد عرفت ما في كلام هذا القائل من الاضطراب والتناقض وصار

هذا حادثة له فبطلانه واقتصاره على الراسخين في العلم والفاحش في الفهم والاعمى يتعسف في اختراع مثل هذه المغلطة وزخرفة

الشبابها بهذه السفسطة وتوهينه هذه الشبهات وترويج هذه الزيوف بالكلمات حرم الدسيس به طبقات العلوم الموهوبة

للموحدين سماوات التدقيق والتحقيق بانظار افكارهم اراضي التحقيق لم يخف دقيقة ولا باي عنهم حقيقة واعد المستحق

وعليه التكلان واذ قد قال الشيخ في التعليقات لا يدل هذا الكلام الاعلى ان من الموجودات ما هو غير زماني ولها نسبة

الى الزمان والزمانيات غير زمانية ولنسبة بعضها الى بعض ولا يدل على ان هذه القبلية البعدية حتى يصح الاستدلال على حدوث

الحدوث في وعاء الدهر من دون ملاحظة اشتداد قوله بان العلة التامة الى آخره هذا اقرب جدا مما اورده الشارح المحقق

قدس سره قوله وتحقيق المقام ان للممكن وجودا زائدا عليه هذا التحقيق لا يتوقف على زيادة الوجود بل الغرض بان يقرر

ذات الممكن لما كان من غيره فاذا قطع النظر عن غيره كان مسلوب التقرر في ذاته على طريقة نفي المقيد فهذا السلب لما بالذات

والحاصل ان لسلب التقرر نحوين احدهما سلب التقرر في الواقع وهذا غير مجامع مع التقرر والوجود ولو عن الممكنات من جهة

علته والنحو الآخر سلب التقرر في ذاته وهذا لا ينافي التقرر عن الغير بل يجامعه فهذا السلب مقدم بالذات وهذا هو الليس قوله

وهو كالمعدوم المطلق المعدوم المطلق ليس له ثبوت لا في الخارج ولا في الذهن والا لا يكون معدوما مطلقا وهذا السلب الصادر
ثبوت والا لا يكون سلبا محضا **قوله** لا اشكل اصلا لما عرفت ان هذا العدم اه كون تقدم هذا العدم ورا التقدمات
المشهورة يصلح دافعا للزوم بطلان بساطة العلة اتباعه للماادر دان المحقق قدس سره لان حاصل ايراده ان التقدم
على وجود كل ممكن بالذات مشكل لان المتقدم بالتقدم بالذات لا يجامع وجود المتأخر ويلازمه فيلزم ان لا يصح في الممكن
العدم مع كونه حادثا ذاتيا عندهم وهذا الا يندفع مدخول هذا التقدم في الاقسام المشهورة وخروجه عنها نعم يندفع بهذا ما
ذكر ان العدم المتقدم على الممكن العدم في مرتبته وهذا لازم لكل ممكن بحيثيته مناف للوجود ولا الاستمرار **قوله** لا يخفى ان
تفسير الحدوث الذاتي بهذه المرتبة بعيد لعله اراد بلا استحقاقية الوجود سلبه عن مرتبة الذات فان الامام قد فسر
في شرح الاشارات لا استحقاقية الوجود وقوله من ذاته واراد باستحقاق الوجود المسبوق وجوب الوجود له دلو بالعلة
فانه لم يقيده بقيد فالظاهر المراد لا استحقاق بحسب نفس الامر وهو حاصل ان الوجود في نفس الامر والعدم فيها يفتقر الغير فعند
الانفراد لا يكون شيء منهما فلا يكون له استحقاق في حد ذاته فهذا السلب اي سلب المقيد سابق على الوجود المكتسب من
الغير فقد ثبت تقدم كون المقدم وهو سلب الوجود المقيد على الوجود وجوبه وهو حدوث الذاتي وفيه لا اشكال **قوله** لان
الكلام في الحدوث الحقيقي اه المتبادر من الحدوث الحقيقي محض الحصول بعد العدم وفي الحدوث الاضافي هو مع الاضافة الى الغير
كما في اي نسبة فالحدوث الاضافي مسبوقية الوجود بالعدم المقارن لوجود وما اعتبر الحدوث بالقياس اليه **قوله** لان
الاطلاق الحادث في هذا المبحث الا ان هذا الاطلاق شائع كثير ومصرح في كلامهم **قوله** هذا الحمل الظاهر والا فالمراد في هذا الحمل
سوال الكلام الصحيح والا فهذا قرينة ظاهرة على ان المراد في الدليل الامكان الذاتي **قوله** لعله اراد بالقادر هو الموزاه
من قبل ذكر الخاص وارادة العام والا فلا تنافي بين اصدار جاع الامكان الى صحة تأثير الفاعل المختار **قوله** والمراد
بالقدرة صحة التأثير هذا الظاهر وذلك التقابل والاولى ان يراد بالقدرة التأثير فيصح قول الشارح المحقق قدس سره
وهو صحة افتقار القادر والا فما التعلق قوله ولا يصح التأثير من القدرة الى صحته **قوله** ثم ذلك المتصل
اي على الامكان ان كون الحامل للامكان الاستعدادي هو المادة ظاهر لان المادة ما فيه الاستعداد وكذا اما
كونه مادة او في فقط فغير ظاهر وحصر قابلية المقابلات فيها ايضا غير ظاهر **قال** يعني المراد بهذا الامكان الذي يستدل
به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وعلى هذا فلا بد من اثبات الامكان الاستعدادي بحيث ودونه خرط القتاد
قوله ثم حملت الامكان على الامكان الاستعدادي تأمل عنه كما ان الشيخ وغيره من رؤساء الفلاسفة
لكن وقوع الحركة في الاستعداد وفي قبول الشدة والضعف قد استدل على وجود الاستعداد بوجهين
الاول انه يقع فيه الحركة فان المادة سواء كانت هيولى او غيرها كالنطفة مثلا ينتقل من الاستعداد
البعيد الى القريب الى الاقرب بسببه ونحوها وما يقع فيه الحركة موجود والثاني ان الاستعداد قابل للشدة والضعف
وماشانه ذلك موجود فالصلوح بعد العدم امكان استعدادي فالامكان الصلوح بعد العدم الطويل استعداد
بعيد والامكان بعد العدم القصير استعداد قريب ولا يسلم ان الصلوح بعد العدم الا وجود مادة حتى زعمهم
واما ما زعموا ان هذا كيفية مقربة بنسبة من العدم الى الوجود قابلة للشدة والضعيف فانه غير مسلم جدا
قوله وذلك المجموع كشف ان الحدث يحتاج الى اجزائه فالحوادث المرتبة الموجودة معا تتصور

وكلا الدليلين لا يخفى ضعفهما والحق ان العالم الحادث فيه صلوح الوجود بعد العدم فهذا العدم قد وجد في زمان طويل وقد يوجد في زمان قصير فتفهم

على التحويز ولو تحقق لكانت شيئا الخ بين وهو ان يحدث عند حدوث الحادث المفروض له اولا معا لا شيئا سبق التعلق

وكذا الحوادث المتعاقبة يتصور على وجهين ولو تحقق لكانت على احد الوجهين وهو ان يكون علل الجنب اعدادها

الا جهة الحصر لا يحب وجودها فقط والا يلزم وجود المعلول بدون العلة كذا في الحاشية قوله يرد عليه ان ازلية

الامكان لا يستلزم امكان الازلية اه يعني ان مجموع الحوادث لا يتوقف على شرط آخر فيجوز ان يكون علة القدم

ولا يكون ازليا لامتناع الازلية عليه هذا وفيه انه يلغو السلسلة من البين ويلغي ان الحال لا حاجة في وجود الحادث

الى شرط ويجوز ان يكون علة الحادث قديمة ولا استحالة في الازلية على الحادث لم يوجد الحادث في الازل فتدبر

قوله وان ذلك الحادث داخل في المجموع اه ايراد ثان هو ان المجموع يتوقف على شيء زايد وهذا الشرط ليس داخلا

في المجموع لان هذا المجموع مجموع شروط الحادث لا مجموع الشروط مطلقا اي شرط كان فتامل قوله وان ذلك الحادث الخ

ايراد ثالث تقريره سلمنا ان الشرط الحادث جزء ولا استحالة فيه لان الشرطية والتقدم لا ينافي الجزئية قوله فالاولى

حواله لبطلانه على ما سبق اه يعني ان الاولى الاكتفاء به وذلك اني بوجه آخر هو ان مجموع الشروط مجموع الحوادث

فلا يرتبط بالقديم لان الشرط حادث يكون شرط لكل من احاده ولا لزم التخلف والكلام فيه

كالكلام في الشروط للنفس ونقض هذا ان الشرط واحد لانه شرط الحادث المفروض بواسطة مكمل

شرط النفس فهم كلام المصنف ولذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب قوله بينهن المحصص هو مجموع

نفس الحوادث الخ يعني لما هذه الشروط الحادثة على حصل شرطها الا الحادث القديم فلهما بنفسها اختصاص

بالحادث فلا يحتاج في احتصاصه الى محل مخصص به قوله فمحل الكل وضع استعداد في المادة الخ فيه ان هذا ممنوع لم لا يجوز

ان يكون محل وضع مستعد من الفاعل من دون مادة واستعداد وهو مراد من فعل المعيان فتدبر قوله والثالث

حركة المادة العنصرية للاستعداد والله اعلم ان وليتم المطالب على حدوث الحوادث موقوف على الحركة انما يلزم منه

لو ان تلك الحركة للتغير المتناهية غير مستقيمة بجواز ارادية واما ان الحركة المادية الاستعداد لو فعل لازم ولا بد من بيان مسافة

دقيق مقالات الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم كما لا مزيد عليه ولا يظهر منه مداخلة حركة المادة في الاستعداد قوله

وان اعتبر الحركات الثلث بكليتها الخ هذا الظاهر فاشتد خاف للعلة المنفية هي العلة الموجودة فلو كانت الثانية علة

لنفي الاولى كانت علة لوجود الثالثة والذي يظهر من كلامهم ان هيهنا ثلث سلاسل سلسلة التحلات الجزئية

وسلسلة الحركات وسلسلة الاولى علة للثانية والثانية علة للثالثة والثالثة للاولى بوجه غير دائر لكنها مع بعد هذا هو

المراد ولكنه تسامح في العبارة قوله يعني ان هذا الاستدلال مبني على نفي الاختيار الخ فيه وقع النزاع وحاصله ان الفلاسفة

لا يقولون اختيار للباري عز وجل وانما يقولون ان ارادته علمي وانه موجب لوجود الاشياء وانما تخلف ما تخلف

لفقدان شرط من شروط وحاصل الدفع ان هذا الاستدلال مبني على نفي الاختيار الذي هو مذهب الاشاعرة

للدوام حيلة مع ما له دعلية قوله لم لا يجوز ان يكون تعلق الارادة لا يحتاج الى المرجح فانه ان كان تعلق الارادة

من لوازم القديم فلا يمكن بالذات القديمة يتعلق بالوجود الا ان يلزم بعض الممكنات ولا بد ولا محالة

عنه الا ان يقول باستحالة الى الموجودات ... هذا النحو الحادث فعدم امكان تعلق بها فلا ينفي الارادة لزم

للايجاب مع اختيار وان كان فان الحاشية وجه التامل ان المتكلم في القول بالاختيار المنفي الذي ينبوه

وسلسلة الارادة الجزئية وسلسلة الحركات الجزئية صح

في النظر الى

لا تتحمله انها ليس في شيء من العجز

الثبوت والتفصيل ان التعلق القديم الكافي لنفس الارادة لزم الايجاب مع الاختيار والكافي لتعلق آخر قديم وذلك التعلق لتعلق قديم آخر
وهكذا الى غير النهاية يلزم الايجاب بعد الاختيار واما لحدوث التعلق لحدوثه لحدوث تعلق متعلق به وحدوثه لحدوث تعلق آخر
وهكذا الى غير النهاية كما نسب الى المعتزلة وهو قول رديء لما ذكر في الجواب السابق سواء كان حدوث هذه التعلقات على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع مع انها على تقدير التعاقب تجري فيه التطبيق والكلام امور اعتبارية باعتبار وراء الاجتماع في الزمان امتنع
وقد مر منه الكلام فيما مر واما اجراء التطبيق ففيه خفاء لان المانع الانتزاعية والتسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار قال
الشارح المحقق قدس سره ومنهم من قال ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج بهذا هو المطابق للكلام فان كلام الشيخ
في كتبه كالشفاء والنجاة والاشارات نص على ان المراد الامكان الذاتي ولنذكر بعض كلام الشيخ في تقرير الحجة قال الشيخ في الالهيات
بعد ان اثبت ان الكائن قبل كونه ممكن الوجود فانه ان كان ممتنع الوجود في ذاته لم يكن البتة وبعد ان اثبت ان امكان الكائن غير
القدرة عليه فاذا تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد
والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا
ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم لا في موضوع او
قائم في موضوع وكلما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون مضافا وامكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو
امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود
قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك فاذن كل حادث فقد تقدمه
المادة انتهى وهذا تقرير الحجة ولظهر منه ان القوة والامكان الذاتي شيء واحد وانما التغاير بالاعتبار وسيظهر في اثناء الكلام الشارح
القديم وقد نبه الشيخ الحجة على ان الامكان معنى موجود ولذا منع الامام الكلام في شرح الاشارات عليه وان لم يتعرض الشيخ في الاشارات
لموجوديته واعترض الامام على الدليل بانواع شتى الاول ان الحادث قبل وجوده لا شيء محض ونفي صرف فلا يتصف بشيء فلا يصح
الحكم عليه قبل وجوده بانه ممكن واجاب النصير الطوسي بان هذا اخبط منه يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
والحق ان هذا اخبط من الطوسي فان الاحكام الايجابية مطلقا سواء كانت بامور عينية او اعتبارات عقلية تستدعي ثبوت الموضوع
وحاصل ارادته ان الحكم بالامكان لا يصح على شيء ما الا بعد الوجود بان وجوده هذا لم يكن ضروريا واما قبل الوجود فلا يصح حكم في
الا خطاء واجاب الحاكم بانه ان اراد ان الحادث قبل وجوده نفي صرف ولا شيء محض في العقل فهو ممنوع وان اراد انه لا شيء محض في الخارج
فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يصح عليه بالامكان وهو ظاهر ولم يدر انه اذا صح الحكم بالامكان بالنظر الى النسبة العقلية تم الاستدلال
بثبوت الامكان قبل وجود المادة فيرد على ما اجاب ان الحكم بالامكان على الحادث ضروري والتكلف لا طائل تحته لا مخلص
عنه وعدم ثبوت الحادث قبل وجوده انما يقتضي عدم صحة قيام الامكان بالحادث لا بالمادة فهذا الفساد الاستدلال الثاني ان الامكان
صفة ثبوتية واستدل على ذلك بامور الاول لو كان صفة ثبوتية فاما واجب او ممكن او ممتنع والثالث محال بالضرورة وكذا الاول
لان صفة الاول لا يكون واجبة وعلى الثالث يلزم التسلسل الثاني ان الامكان لو كان صفة ثبوتية فاما حال في الحادث المعدوم وهو
محال بالضرورة او في غيره ومحال ان يقوم صفة شيء بغيره الثالث ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنظر الى وجوده
فلو كان موجودا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية والوجود فيلزم ان يتقدم وجود الحادث على امكانه واجاب النصير الطوسي عن الاول
بان الامكان اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك

الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن كونه قائما بالعقل موجود في الخارج له امكان آخر يعتبره العقل ويقطع التسلسل

بانقطاع الاعتبار واجاب عن الثاني بان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة

وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كيفا في الموضوع وبالاعتبار الثاني

يكون كالاضافة للمضاف اليه ولما لم يكن وجود هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه الذي به ذلك واجاب عن الثالث انه من حيث — الغير

كونه صفة اضافية يستدعيه لوجود المضافين لكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموجود

الثابتان في العقل بامر موجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج لما مضى قال المحاكم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة — في المقدم

لان المطلوب من الدلايل الثلثة كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصح الجواب بهذه الوجوه

والحق ان المحاكم لم يحقق في تقرير الاجوبة بل حاصل الجواب الاول ان المراد بوجودية الامكان انه متحقق في نفس الامر وليس سلبيا محضا

مثل الامتناع والعدم وهذا القدر من الوجودية يكفي في الاستدلال لان الامكان صفة ثابتة في نفس الامر فكل صفة ثابتة في نفس الامر

فلا بد له من مصداق له متحقق اذ ما لا يكون موجودا في نفسه ولا مصداقه يكون نفيا محضا والحادث لعدمه لا يصلح مصداقا فلا بد له من

امر آخر موجود يكون مصداقا له ويكون هذا الامكان عارضا له هذا هو المراد بقوله لتعلقه بذلك الشيء اه ولا يلزم التسلسل الا بالنظر

الى عروض الامكان له بالنظر الى وجوده في الذهن وهذا متوقف على اعتبار العقل فانه منقطع بانقطاع الاعتبار ثم لما كان الاستدلال

الثاني على عدمية الامكان لما كان اشكالا واردا على كل من موجودية الامكان في الخارج ومن كونه صفة عقلية ثابتة في نفس الامر لان

الحادث المعدوم غير صالح لثبوت الصفة الواقعية وكونه مصداقا وصفة الشيء لا تقوم بغيره سواء كانت عقلية او عينية وجه اتفاق الى

الاجابة عن الثاني استقلالا والحاق استدلالا على ابطال موجودية الامكان فيندفع بالنقض في نفي الموجودية وعدم ثبوت النفس الامرية

وحاصل الاجابة ان مصداقه المادة لهذا الامكان باعتبار صفة للمادة فلا يعود نقضا به وكان استدلاله الثالث ايرادا واردا — باعتبار ان هذا امكان وجود شيء فهذا الامكان

على كل تقدير ولذا التعرض لجوابه استقلالا وحاصله ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود ولانه كيفية النسبة لكنها اضافة بينها وبين

الوجود والنسبة ثابتة لها في الخارج لكونه ليس كيفية للنسبة التعقلية بل يكفي تصور الماهية والوجود لكن لا بد له من مصداق في الخارج هذا نور

كلام الطويل وخلاصة الدليل ان الامكان صفة ثبوتية اي متحققة في نفس الامر وليس سلبيا محضا مثل العدم والامتناع

وليس عبارة عن سلب ضرورة وجود الشيء وعدمه سلبا بسيطا حتى يصح صدقه على اللاشيء المحض والا لزم ان يكون

الممتنعات ممكنة [illegible] مفهوم ضروري الوجود وضروري العدم مسلوبان عنها [illegible] وجود امر صريح بل امر

سلب ضرورة النسبة الثبوتية والنسبة السلبية حتى يرجح احدهما على الاخرى ويكون لا بان النسبتان

متكيفتان بسلب الضرورة لكانت عن صلوح ما ينسب للوجود والعدم فالامكان صفة حاكية عن صفة ثابتة في

نفس الامر وهذا ضروري واذا كان الامكان صفة ثبوتية بهذا الوجه فلا بد له من مصداق في نفس الامر و

ليس مصداقه الحادث لانه حال العدم لا شيء محض فلا بد من مصداق آخر يكون حاملا لهذا الامكان

الحادث واذا كان مصداق امكان الشيء امرا مغايرا له فيكون هذا الكلام صفة له فيرجع حاصله الى ان هذا

الشيء يمكن ان يوجد له الحادث فلا يلزم ان يكون وجود الحادث منه اليه ويكون الوجود وجودا رابطيا

الوجوه من الذات [illegible] فاما ان يكون محلا للحادث فيرجع الامكان الى امكانه لان يوجد فيه الحادث واما ان

يكون محلا للحادث ويكون عبارة عنه فيرجع الامكان الى امكانه لان يكون شيئا آخر فيصير المجموع نفس

نفس الحادث واما بان يكون متعلقا به نوعا اخر من التعلق فيكون مرجحا ان ذلك الشيء ان يتعلق وجود الحادث
به كما في البدن والنفس وفي الامكان عبارة عن صفة لهذا الشيء ومنتزع عنه تسمى قوة واستعدادا وهذا الشيء
يسمى مادة ومن حيث ان العقل يصف به الحادث امكان ذاتي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
فقد ظهر منه ضعف ما قيل ويحكى تسمى امكان الوجود واذ قد تقرر الدليل الى هذا النصاب اندفع الايرادات
المذكورة في هذا المقام فتدبر واندفع ايضا الايراد الثالث للامام وهو النقض الشيخي بالعقول والنفوس والنقض
بالنفوس فعلية منه ووجهه ولا يتوجه النقض بالعقول لان العقول قديمة عندهم فيكفي مصداق امكانها عنها
لكن يتجه ههنا كلام هو ان الدليل مبني على ان الحادث قبل الوجود لا شيء محض ولا ثابت فيه وقت الا
موجودات كلها ثابتة في علم الواجب من دون ترتب الاثار فهذه الاشياء ثابتة غير موجودة وحينئذ يجوز ان يكون
مصداق امكان الاشياء ممكنة ان توجد ولها مستند الاثار لكن الفلاسفة من المقيدين بالنظر كافة الا شرذمة
يزعمون انه يجب عدم ثبوت الاشياء بهذا الوجه ثم فوق هذا كلام اخر هو ان ههنا حقيقتان حقيقة واحدة و
حقيقة ممكنة ويجوز ان يكون هذه الحقيقة الامكانية بالذات متكثرة بالتعينات وهذه الحقيقة الامكانية مصداق
لامكانها ثابتة الممكنات في ممكنة لان توجد بانحاء شتى وتتعين بانواع التعينات وحينئذ كلية لهذه الحقيقة باعتبار
الاشياء وهي المادة باعتبار الحادث على طور الفلسفة لقول الواجب الاهيات كلها قديمة عندهم و
موجودة بوجود الواجب واما الحادث فيما يحدث الحقيقة بنفسه ولا يحتاج الى ان يجوز ان يكون مصداق امكانه
الحوادث هذه الحقائق فرجع امكان الحوادث امكان لا حقا لها لا بسبب هذه التعينات وبصيرة يتعين
ولا يحتاج الى مادة متغايرة فتامل وقد وقع في بعض الرسائل ما يوجب الاضطراب والافضل ههنا
على تلخيص الكلام والدعاء في تحقيق هذا المقام قال واما ابداه فلو جهان وما ال المجلس والحمد لله
بالتقدم والتاخر الانفكاكي **قوله** وكون القبلية والبعدية عارضين لغير الزمان بالعرض اه الظاهر من كلامهم انهم يثبتون في غير
اجزاء الزمان بواسطة الزمان وساطة في العروض لكن استدلالهم لا ينطبق عليه كما ستطلع عن قريب **قوله** وحاصل التقرير ان
السوال لم يشمل الكل اه وبهذا اندفع ما قيل ان انقطاع السوال لم يدل على نفي الواسطة في الاثبات المقصود نفي الواسطة في العروض
والثبوت ووجه الدفع ان انقطاع السوال عند الزمان لم يكن الانقطاع انما يكون اذا قيد بوصف التقدم ولا شك ان السوال عند عدم
التقدم اي التقيد بوصف التقدم اي المقدم بما هو مقدم وانما تم لو انقطع السوال لطلب علة التقدم بصورة من تقسيمها في قطع
العارض التقدم وهو مم فتامل فيه **قوله** يدل على نفي احدى الواسطتين فيه اشارة الى ان الدليل لا يدل على ثبوت الواسطة في
العروض في غير الزمان لا ثبوت الواسطة في الثبوت ومع ما تم ذلك لا يفيد ذلك اما التبدل بين المشهور بان غير اجزاء الزمان قد
يكون وقد يكون قبل وقد يكون بعد فالقبلية والبعدية ليس لغير اجزاء الزمان بالذات واما الزمان فلا كونه ان يصير
فرادا ان يصير المتاخر متقدما في التقدم والتاخر لاجزاء الزمان بالذات وهذا ايضا لا يدل على ثبوت الواسطة
في العروض في غير اجزاء الزمان فانه من الجائز ان يكون في غير اجزاء الزمان واسطة في ثبوت القبلية فاذا تحقق هذه الواسطة ثبت
التقدم واذا امتنع امتنع التقدم فافهم **قوله** والتحقيق انه ان اراد بالقبلية والبعدية الخ اعلم ان القبلية والبعدية
مصدرية ومصداق لا انتزاعهما فمعنيهما المصدرية اضافات ومصداقهما نفس حقيقة الزمان على تقدير ان يكون

فالقوة والامكان الذاتي م

يكون ... المتقدم

غير الزمان معروضاتها بالعرض فان اريد بالعروض عروض هذين الاضافتين فمعروضهما بالذات نفس اجزاء الزمان وغيرها معروض
بالعرض فان اريد عروض مصداقيهما فلما قال ان معروضهما الحركة الفلكية التي هي معروض للزمان بالذات ثم انحصار المصداقية في اجزاء
الزمان لم يثبت بعد ثم على القول بان مصداق التقدم والتأخر نفس اجزاء الزمان وان الزمان نفس حقيقته مقدم ومتأخر من دون
اقتضاء آخر اشكال صعب قوي هو ان تقدم الجزء المتقدم اما نفس حقيقته او لازم لحقيقته او لا [illegible] وعلى الاولين يلزم
تخالف اجزاء الزمان بالحقيقة وهذا ينافي الاتصال وعلى الثالث فالامر العارض ممكن الزوال فيلزم امكان صيرورة الجزء المقدم
او التي هو متقدم ما هو خلف وجوابه ان تعارض تقدم الجزء المتقدم لهويته وتأخر لهويته والهوية انما يصير هوية مخصوصة لما انها
قبل وبعد فالقبلية والبعدية من متممات الهوية بل نفس الهوية فالسؤال ان تقدمه من قبيل السؤال بان هذه الهوية لم صارت هذه
الهوية وهذا مستنكر جدا ثم رجع بعض الاعلام في العروة الوثقى تقرير الاشكال بان الهوية عبارة عن الماهية والتشخص فالكان التقدم
لاجل الماهية عاد السؤال المذكور وان كان لاجل التشخص الانضمامي او انتزاعي او مباين وعلى الثالث فمصداق هذا الانتزاعي اما نفس الماهية
او امر منضم او مباين وعلى الاول عاد الى الاول وعلى الاخيرين عاد الى الاخير وعلى الاول وان لابد من تعدد التشخصات حسب
تعدد الاجزاء والاجزاء غير متناهية فالتشخصات غير متناهية فلكانت متقررة متمايزة في الاجزاء الفكك فيبطل الاتصال وان كانت غير موجودة
بل موجودة في ضمن المتصل يلزم هناك متصل منضم او مباين يكون اجزاؤه متقدمة ومتأخرة بالذات فالكلام في هذا المتصل الاول ح كله الكلام مع المتصل
ويتكرر الى نهاية هذا خلاصة الكلام وقد بلغ في بيانه مبلغا من الاطناب وانت قد عرفت سابقا ان التشخص ليس امرا انضماميا ولا انتزاعيا
ولا مباينا بل نفس الماهية في انحاء الوجودات يصير هويات متعددة فالحقيقة الزمانية هوية منضمة لهويات نفس ذواتها معروضات
للتقدم والتأخر ودفع منع الاشكال لكن لابد مع هذا من القول بان نفس الهوية تصير في انحاء الوجودات مختلفة بالتقدم والتأخر
وهذا نحو من التشكيك وان ليس الاختلاف بالقبلية والبعدية الانفكاكي تشكيكا فيوجه سؤال بانه الفرق بين الاختلاف بالشدة
والضعف والاختلاف بالتقدم والتأخر فما بال الاولى لم يجز في الماهية وما بال الثاني جاز فيها كما قد مر فتذكر **قوله** وان اريد بالقبلية
والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد قد فرق ههنا بين معنى القبلية والبعدية فجعل احد المعنيين عدم اجتماع القبل والبعد في الحصول
الزماني واراد بالحصول الزماني الحصول الذي يصلح للاستمرار واللا استمرار اي ما فيه نوع من الامتداد واللا امتداد الا الحصول في جزء
من اجزاء الزمان او طرف منها والا فلا يمكن صدقهما على اجزاء الزمان فضلا عن ان يكون عينها وجعل المعنى الآخر عدم الاجتماع
في الحصول الواقعي من دون لحاظ امتداد وهذا الكل على ما اختاره من قول صاحب الافق المبين وقد عرفت من قبل انه من الاباطيل
قوله فيها لا يوصف الا بالعدم الحادث ووجوده الخ كما هو مذهب اهل التحقيق القائلين بحدوث العالم وذلك لان
عدم الحادث ووجوده متنافيان بحسب الواقع فلا يجتمعان فيه بخلاف الحوادث فانه لا منافات
بينهما فيمكن اجتماعهما كذا في الحاشية اعلم ان مذهب اهل التحقيق ان العالم بجميع اجزائه حادث فوجد بعد
العدم الصريح في الواقع وليس فيه ثم بعدم [illegible] عن الواقع بالعدم والعدم الذي نظر على الحوادث [illegible] عدم
عدم واقعي كما ان العدم السابق عدم واقعي والعالم كله طرفا جل اللقا [illegible] الواقع اي طرفا ان العدم الصريح حادث
الواقع وقوع العدم الطاري موقع ولا يبالون بتوهم الامتداد في الواقع والتقدمات والتأخرات الواقعية في
العالم تقدمات انفكاكية في متن الواقع هذا هو التحقيق وليس عليه البديهة واما المحقق فقد ان العالم حادث في
متن الواقع دفعة بعد العدم الصريح بعينه وادعى ان التقدم الواقعي للعرض الا للعدم بحسب الواقع وهذا الكلام [illegible]

ـه انحصار الصفات م

ودعوى صاحب الافق المبين انحصار الاتصاف بالقدم في عز وجل ـه

الافق المبين وقد عرفت ما فيه ثم انه ادعى ان التقدم الواقعي بالذات في القدم ولعلك المراد انحصار الاتصاف اي لا يتصف
الوجودية والا فالباري عز وجل موصوف به بالذات والظاهر ان هذا الانحصار انما هو بالنظر الى الموجودات الا فلا
والا فاعدام الممكنات طرا متصفة به فتدبر قوله ولكن لا يخفى ان هذا الوجه بانه لا بد ههنا الى هذا هو التقدير المشهور
هذكور في الاشارات وتفصيله ان عدم الحادث متصف بالقدم ووجوده متصف بالتأخر فلا يخلو اما ان القدم والتأخر لاحقان لكونهما
بهما بالذات وليس الموصوف بالقدم العدم بالذات فانه قد يكون بعد وهو عدم ولا الفاعل فانه قد يكون مع ولا هو مع العدم
فانه قد يكون هذا المجموع بعد فههنا الموصوف بالذات بهما امر آخر وراء العدم والوجود وهذا الموصوف لا بد وان يكون ذا اجزاء
فهو كم متصل لان هذه التقدمات قد توجد في الحركة المتصلة فههنا كم متصل غير قار بالذات وهو الزمان واعترض عليه بانه ان اراد
اريد بالموصوف بالذات الموصوف بلا واسطة في العروض فنسلم انه لا بد من موصوف بالذات لكن هو العدم والوجود بالمقدمات
للتقدمات والتأخرات وقوله فانه قد يكون بعد وهو مسلم لكن لا ينافي الموصوفية بالذات فان الوصف الذي لعروض بالذات للشيء
من دون واسطة في العروض قد يكون عرضا مفارقا فقد يثبت وقد يمنع وان اريد الموصوف من واسطة في الثبوت فلا نسلم انه لا بد
من امر معروض بالذات بهذا المعنى نعم لا بد من الثبوت الواسطة في الثبوت ولا يلزم ان يكون هذه الواسطة معروضا للتقدم والتأخر
فان الواسطة في ثبوت الوصف قد لا تتصف بالوصف هذا ولك ان تقرر الدليل بنمط آخر هو ان الاشياء متصفة بالتقدم والتأخر
بالضرورة فلا بد من موصوف بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض والا لزم وجود ما بالذات بدون ما بالعرض فهذه الموصوفات
اما دفعيات او متصلات والاول باطل لان التقدمات والتأخرات تعرض لاجزاء الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة
فمعروض هذه امر متصل فتعين الثاني ثم هذا المتصل ذو اجزاء فهو كم او متكمم وعلى الثاني فلا بد هناك من كم بالذات وعلى التقديرين
فههنا كم متصل بالذات ثم الاجزاء الموصوفة بالتقدم والتأخر اما متصفة بهما بالذات من دون واسطة في الثبوت او بواسطة
واسطة في الثبوت فالواسطة في ثبوت التقدم مجامع للتقدم والواسطة في ثبوت التأخر مجامع للتأخر ضرورة وجوب وجود المعلول
عند وجود العلة وامتناع تخلف فالواسطتان اما متغايران وجودا او واسطة التقدم مع التقدم وواسطة التأخر معه ولا يجتمعان
في الوجود فهما موصوفان بالتقدم والتأخر والكلام في اتصافهما بالتقدم والتأخر عائد ولا يتسلسل فاذن ننتهي الى امر موصوف
بالتقدم والتأخر بالذات من دون واسطة في العروض والثبوت ولا يجوز ان يكون شيء واحد علة للتقدم والتأخر ويكون فاعلا
مختارا وقد تعلق ارادته في الازل بتقدم البعض وتأخر البعض لان تلك الارادة ان نسبة تعلقها الى تقدم هذا وتأخر ذاك
وتعلقها مع فالتعلق باحد الوجهين رجحان من دون مرجح واما ان يكون تعلقه باحد الوجهين ضروريا والتعلق بالوجه الآخر
ممتنعا فهذا اما لامتناع الوجه الآخر وعدم امكان تقدم المتأخر لذاته او مع امكانه امتنع تعلق الارادة والثاني قول بالعجز عن
بعض الممكنات فتعين الاول فاذن اي هذه الاجزاء كافية في الاتصاف بالتقدم ولا يرتبط بهذا الجعل الآخر فان قد ثبت ان
هذه الحقيقة متصلة معروضة للتقدم بالذات من دون واسطة في العروض والثبوت وهذه الحقيقة اما نفس الحركة او غيرها
وليس يجوز ان يكون نفس الحركة والا لكان المتحرك متقدرا بهذا المقدار لان الشيء الذي تقوم به الكم يكون متقدرا به فتعين
غير الحركة ثم هذه الحقيقة اما موجودة في الخارج بنفسها او بمنشأ والا لكانت اختراعية وعلى الثاني فلا بد ان يكون منشأها
غير قار بالذات لانه من القطعيات عدم صلوح ان يكون منشأ لغير القار بالذات فاذن ههنا حقيقة موجودة غير
قارة بالذات معروضة للتقدم والتأخر بالذات بلا واسطة من الواسطتين ثم هذه الحقيقة لما كانت متجددة لا بد من ملحقة

عدم قلنا

عـانى

من تعلقه بالمادة لما تقدم من وجوب فاما انها قائمة بالمادة بالذات بواسطة امر كلي فيه وعلى الاول يلزم ان يتقدر الحادث بمقدار
بزمان و بهاد و ينقص بنقصانهما وهو باطل فاذ تعين الثاني ولا يجوز ان يكون الامر الحال في هذه الحقيقة امرا قارا اذ اللازم ان يتقدر
الشيء بدون قدار مقداره فهذا الامر غير قار والامر القار الذي يصلح لمحلية هذه الحقيقة هو الحركة او الوجود التدريجي من الحركة
ليس الا فهنا كم متصل غير قار بالذات معروض للتقدم والتأخر بالذات مقدار للحركة وهو المعنى من الزمان ولا بد من شيء
منه على وجود الحادث ليكون متحققا فيه ومعروضا للقبلية غاية التوضيح في هذا المقام وهذا البيان اتم فان
يدل على ان الزمان معروض للقبلية والبعدية بالذات ولا يدل على ان غيره ليس معروضا بالذات ومن الجائز ان يكون
معروض القبلية امرا متصلا ويكون غيره ايضا فيكون تقدم العدم على الحادث بالذات ولاني عروض القبلية والبعدية
الى زمان بل يجوز ان يكون الزمان على تقدير وجوده مسبوقا بالعدم ويكون هذا العدم متقدما في حاق نفس الامر بالذات
ويكون مستمرا ويتخيل امر ممتد بكون الامر مستمرا فيه ولا يلزم ان يكون العدم واقعا في زمان كما زعموا وتوهم هذا الامتداد كتوهم الامتداد
المكاني فوق المحدد وما قال الشيخ وغيره انه يمكن ان يفرض حال حركة في امتداد العدم فيلزم وجود الزمان فيه انما يكون لو
سلم فانما يلزم منه امكان الزمان لا وجوده غاية ما في الباب انه يخيل توهم زيادة مقداره على هذا المقدار ولا ضير فيه
كما لا يخفى والله اعلم بالصواب